

Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques

Cyrille Moreno



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG



ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Unité de recherche EA 1340

THÈSE présentée par :

Cyrille Moreno

soutenue le : **29 septembre 2016**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Langues & littératures étrangères – Études arabes

Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran

Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques

THÈSE dirigée par :

Pr Éric Geoffroy	Islamologue, Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Pr Denis Gril	Islamologue, P^r émérite, Université d'Aix-Marseille
Pr Mohammad Ali Amir-Moezzi	Islamologue, Directeur d'études à l'EPHE, Paris III

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Pr Makram Abbès	Philosophe, Professeur, E.N.S de Lyon
Dr Jean-Louis Schlegel	Sociologue des religions

Analyse littérale des termes dîn & islâm dans le Coran

– *Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques* –

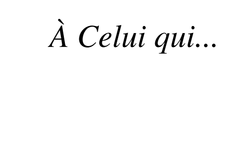
Cyrille Moreno

Thèse de doctorat de Langues & littératures étrangères – Études arabes

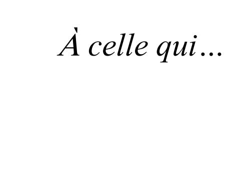
En l'École doctorale des Humanités

Université de Strasbourg

Septembre 2016



À Celui qui...

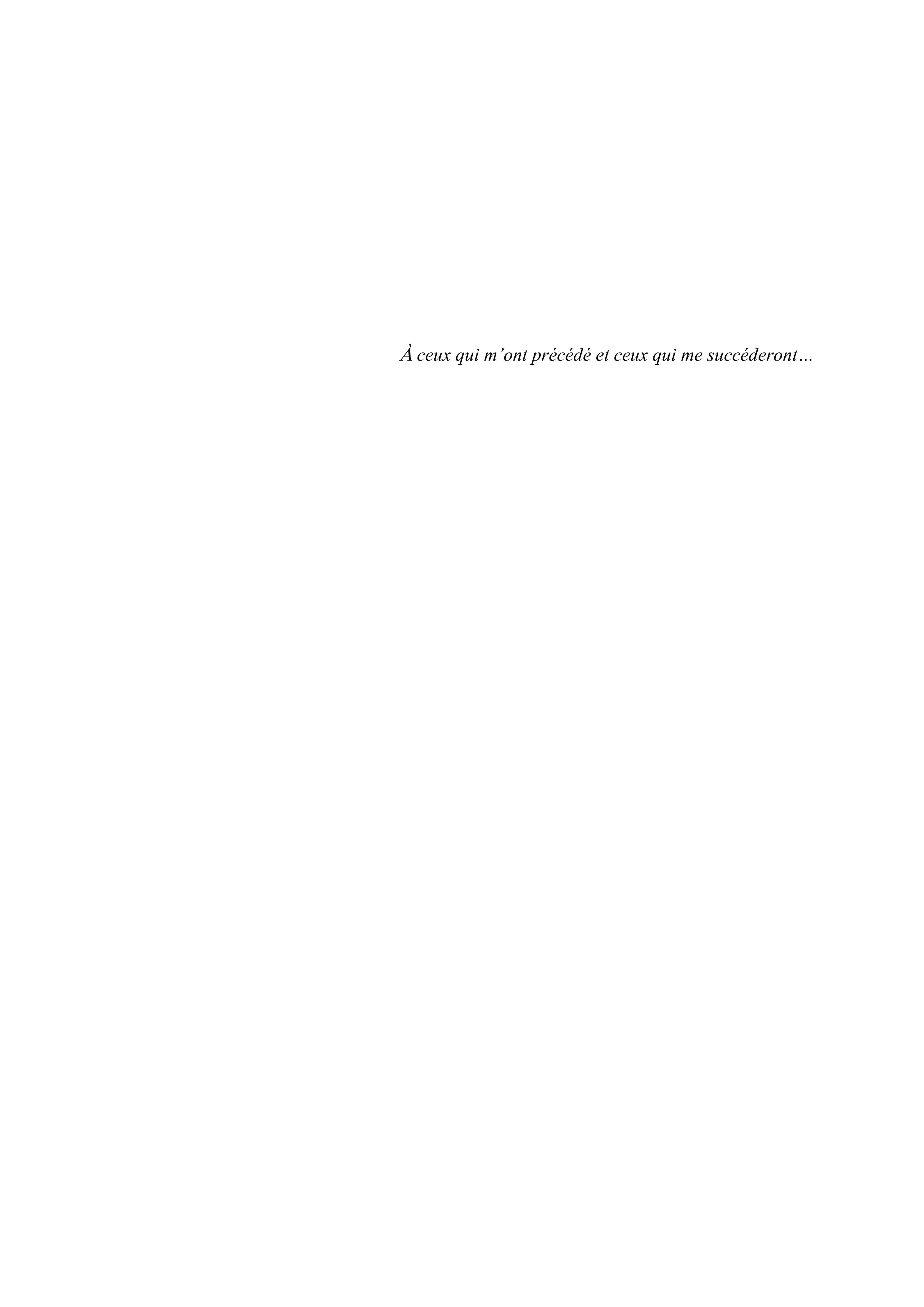


À celle qui…


À ceux qui…



À mes Maîtres…



À ceux qui m'ont précédé et ceux qui me succéderont…



À celle qui m'aura si patiemment relu…

وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ[1]

[1] S38.V29.

TABLE DES MATIÈRES

Préambule

SYSTÈME DE TRANSLITÉRATION

Nous translitèrerons l'ensemble des termes arabes selon le système infra. Chaque terme arabe ainsi transcrit sera en **gras** et sa traduction en *italique maigre*.

ء	’	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	هـ	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

Les voyelles arabes dites brèves seront marquées : **a** pour [a] ; **u** pour [ou] ; **i** pour [i]. Les voyelles arabes dites longues seront représentées comme suit : **â** ; **î** ; **û**. Nous ne représenterons le **hamza** [ء] initial que par la voyelle dont il est le support : **umma** mis pour **’umma**. Nous le transcrirons lorsqu'il est en position médiane ou terminale : **qur’ân**.

Les pronoms affixes et les particules arabes seront reliés au nom par un tiret court : **anzala-hu**. L'article universel et le redoublement consonantique dus aux lettres dites « solaires » seront reliés au mot par un tiret demi-cadratin : **ad–dîn**. Il en sera de même pour rendre la fonction du **waṣla/** ٱ, exemple : **fî-dîni–llâhi**. Les voyelles terminales ne seront pas systématiquement transcrites : **dînu–l–ḥaqq**. La marque du féminin « **tâ’ marbuṭa** » ne sera pas rendue, pas plus que sa forme aspirée : **milla** mis pour **millatu**, sauf en cas de liaison à un autre terme : **millati–l–akhira**. Par souci de simplification, dans le cas de noms propres et de certaines locutions connus, nous ne transcrirons pas les règles de liaison : **al Bukhârî**.

Tous les versets étudiés seront en *italique*. La totalité des versets coraniques sera traduite par nous. Lorsqu'à titre de comparaison nous citerons une traduction connue, nous en préciserons la source. Parfois, afin de mieux exprimer la compréhension générale de tel verset, nous réaliserons une traduction “moyenne” sans origine déterminée et cela sera toujours indiqué. Les références coraniques seront données selon la nomenclature suivante : S pour sourate et V pour verset, ex. : S1.V1.

Préambule

« Il y a plus faux que le faux, c'est le mélange du vrai et du faux. »

Paul Valery

INTRODUCTION

Les liens entre Islam et Coran paraissent indissolubles, un mariage herméneutique si parfait qu'ils ne forment plus qu'un seul être et, si l'Islam est le corps, le Coran en est alors l'esprit. En cette fusion passionnelle, causes et conséquences se mêlent, « *à cet égard, le Coran n'est pas seulement la source de l'Islam, il en devient aussi le reflet* ».[1] Là est le point de départ de notre réflexion : en quelle mesure notre lecture du Coran est-elle dépendante de notre connaissance de l'Islam ? Comprenons-nous l'Islam à l'aune du Coran ou l'inverse ? Notre compréhension du Coran n'est-elle pas parfaitement conditionnée et induite par notre approche de l'Islam, quand bien même serait-elle historico-critique ? Comment dès lors parvenir à lire le Coran pour lui-même ?

Par suite, nous nous devions d'interroger la nature réelle des rapports, dorénavant supposés, entre le Coran et l'Islam. Comment accédons-nous au propos du Coran ? Sous quel rapport est-il autre chose que celui de l'Islam, de l'Exégèse ou de l'approche rationnelle, de nos préjugés favorables ou non ? L'Herméneutique est une science née de la confrontation entre l'étude des textes sacrés et la sacralisation de la parole interprétante et, que l'on soit croyant ou non, ces Livres plus que tout autre témoignent de l'impossible équation d'une Parole condamnée à ne s'exprimer que par la parole des hommes. Avant même d'être une théorie, l'herméneutique est un indéniable constat, quel qu'il soit, l'auteur offre par l'écrit les conditions mêmes d'un rapt de sens. Comment distinguer l'amont de l'aval en ce qui est manifestement circulaire ? Et, si nous y parvenions, que resterait-il de nos certitudes ? En quoi le Coran compris sans le prisme de l'Islam contribuerait-il à une meilleure intelligence de l'Islam et du Coran ? Quel message pourrait surgir de ces strates de sens inexplorées ? Que nous apprendraient-elles sur l'histoire du Coran et sur la genèse de l'Islam ? De quelle manière ce passé textuel hypothétique éclairerait-il la confusion présente ? Que pourrait-on attendre d'un propos coranique nouveau-né face à l'assurance d'un Islam millénaire ? Et puis, les résultats seraient-ils cohérents ou, au contraire, incohérents ? Créeraient-ils du sens entre Coran et Islam ou creuseraient-ils un irréductible hiatus ? Vers quels espaces futurs ce retour vers le passé nous mènerait-il ? Cette nouvelle moisson d'un fort vieux grain serait-elle féconde ? Sèmerait-elle un doute plus grand encore ou révélerait-elle de fertiles horizons ? Plus encore, un pareil projet est-il réalisable ? Ne serait-ce pas là une quête sans but possible ? Tel est donc le questionnement fondant en raison cette présente recherche. Autant d'interrogations à la solution desquelles nous avons tenté d'apporter notre modeste contribution, lourde charge, nous en avons conscience.

[1] Conférences de Guy Monnot in *Islam : exégèse coranique*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, Volume 93, n° 89, 1980, p. 369.

Au demeurant, l'entreprise peut sembler périlleuse, car le défi : *lire le Coran par lui-même*, est aussi complexe qu'il paraît simple, en attestent les échecs successifs de la mise en œuvre de ce **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**. De plus, mise en garde nécessaire, cette démarche est actuellement doublement critiquée. D'une part, de manière générale, la théorie herméneutique ne pose-t-elle pas que toute compréhension d'un texte n'est qu'une interprétation dudit texte : « le sens n'est pas dans le texte comme l'oiseau dans sa cage. Il résulte de l'interprétation ».[1] D'autre part, concernant spécifiquement le Coran, l'approche historico-critique suppose « utopique le retour au texte » [2] et « naïve »[3] la prétention à revenir au sens originel par le seul recours à une analyse du texte qui ne serait de fait qu'une interprétation de plus. Or, si ces deux postulats s'avéraient exacts, notre projet serait effectivement condamné à produire au mieux notre propre interprétation du Coran par le Coran. Aussi, conscient de cet écueil : parvenir à déterminer une compréhension textuelle qui ne relève pas du phénomène interprétatif, nous avons consacré la première partie de notre thèse à résoudre cette situation apparemment aporétique. Pour y parvenir, il était donc fondamental de réaliser dans un premier temps une discussion critique de la théorie herméneutique contemporaine. Or, cet examen a mis en évidence les limites du *credo* herméneutique et a ainsi permis de déterminer la possibilité conceptuelle d'une compréhension textuelle ne relevant pas de l'encerclement interprétatif. Puis, nous avons démontré l'existence réelle de cet espace de sens et établi ce qui le distingue de la production interprétative ainsi que les caractéristiques qui justifient que nous l'ayons qualifié de *sens littéral*.[4] Le sens littéral est de la sorte la « *détermination des faits selon l'énoncé, la plus petite unité de sens probante et partageable dont la signification ne peut être infirmée par tout ou partie du texte.* »

Une fois identifiée d'un point de vue théorique cette entité de sens, comment concrètement l'établir ? L'objet de notre étude étant le Coran, nous avons donc été amené à développer une méthodologie spécifique d'obtention du sens littéral appliquée au texte coranique dite *Analyse littérale du Coran*. Pour ce faire, nous avons examiné avec attention critique l'ensemble des approches connues du texte coranique. Qu'il s'agisse des divers types de commentaires classiques ou des « nouvelles approches »,[5] des efforts exégétiques des « nouveaux penseurs de l'Islam »[6] ou des « lectures du Coran »,[7] des corpus musulmans ou des sources historiques informant le Coran, nous nous sommes attaché à départir ce qui en ce riche appareil relevait de l'interprétation de ce qui peut être employé à la détermination objective du sens littéral. Nous avons donc restreint les apports *extratextuels* à ce qui pouvait être vérifié par le Coran ou du moins lui être compatible. Parallèlement, nous avons élaboré une stratégie *intratextuelle* soumettant l'analyse lexico-sémantique d'une partie, un verset, à la preuve de l'exhaustivité et à l'épreuve de la cohérence du tout, l'ensemble du texte coranique. De ce fait, il est apparu que les divers niveaux de *contextes intra-coraniques* ont une fonction discriminative essentielle. Ce processus analytique de détermination du sens littéral d'un terme-clef, ou de un ou plusieurs versets, suit une progression hiérarchisée algorithmique, le tout réalise *l'Analyse Littérale du Coran*, nous nous en expliquerons plus avant.

---

[1] Denis Thouard, *Qu'est-ce qu'une herméneutique critique ?*, Methodos, http://methodos.revues.org/100.
[2] Andrew Rippin, *The Qurʾān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects*, Bulletin of the British Society for Middle-Eastern Studies, Vol. 10 n°1, 1983, p. 38-47.
[3] Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 9.
[4] Nous montrerons que le sens littéral ne relève en rien de la lecture dite littéraliste, laquelle n'est rien d'autre qu'une interprétation scripturaire surimposée au texte.
[5] Titre de l'ouvrage dirigé par Mehdi Azaiez, *Le Coran ; Nouvelles approches*, CNRS éditions, Paris, 2013.
[6] Titre et sujet de l'ouvrage de Rachid Benzine, Albin Michel, Paris, 2004.
[7] Mohammed Arkun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1982.

À partir de cette propédeutique, il nous est alors possible d'interroger méthodologiquement notre problématique initiale : comment comprendre le ou les propos coraniques en passant outre à la médiation nécessairement interprétante de l'Islam, que l'on entende l'Islam tel que conçu par les musulmans ou tel que perçu par l'approche islamologique historico-critique contemporaine. Or, d'une part, l'Islam se définit en tant que *religion*/**dîn** et, d'autre part, le Coran est à priori considéré comme étant le corpus fondateur de cette religion : **al–islâm**. Cette circularité est si puissamment constituée que l'accès au sens des concepts-clefs **dîn** et **islâm** semble parfaitement enserré. Du fait de leur implication majeure en ce cercle herméneutique circonscrivant totalement la problématique du rapport *Coran*/*Islam*, **dîn** et **islâm** sont *de facto* deux termes-clefs essentiels. Paradoxalement, l'expression « termes-clefs » n'implique pas ici une ouverture de sens mais une fermeture, en position herméneutique ce sont bien des "termes-verrous". Cependant, de par sa nature non-herméneutique même, l'*Analyse Littérale du Coran* offre potentiellement la possibilité de rompre le lien herméneutique qui unit ces deux "termes-clefs-verrous" et d'inverser leur fonction opératoire de la fermeture de sens vers l'ouverture. Ainsi, parvenir à établir les *sens littéraux* de **dîn** et **islâm** dans le Coran et par le Coran laisse supposer que nous puissions initier de nouveaux paradigmes de lecture du Coran et, conséquemment, de l'Islam.

Selon cette perspective, d'autres arguments justifient l'étude de ces deux termes en particulier. En effet, aussi étonnant que cela puisse paraître, le Coran ne donne aucune définition de **dîn** ou d'**islâm**. Ce sont en réalité les corpus de l'Islam et, par suite, les approches islamologiques qui instruisent ces concepts. Plus, l'annexion **dîn al–islâm** n'est pas coranique, elle est pourtant éminemment constitutive de ce que l'on entend par *Islam*, que nous la traduisions par *religion de l'Islam* ou *religion Islam*, voire *religion de la soumission*, en ce cas soumission à l'Islam c'est-à-dire aux codes et normes de la religion de même nom. Étonnamment, si **dîn** est mentionné 92 fois dans le Coran, ce qui pourrait témoigner de son importance,[1] le terme **islâm** n'apparaît qu'à huit reprises et l'association des deux en un même verset ne se rencontre que trois fois,[2] mais jamais en annexion grammaticale. Ce simple constat chiffré ne peut qu'interpeller en regard du rôle matriciel que l'on prête au Coran quant à la genèse de l'Islam. Qui plus est, le terme **dîn** est extrêmement polysémique[3] et le fait que dans le discours de l'Islam il ait été réduit à une seule acception **dîn**/*religion* est un indicateur supplémentaire d'une construction herméneutique méritant d'être explorée. À l'inverse, le terme **islâm** a connu un développement exponentiel alors même qu'il est si peu représenté dans le Coran et que son champ lexical d'origine est aussi étroit qu'à priori peu religieux. Quasiment comme un signe pathognomonique, l'on observe que ces deux termes ne sont jamais traduits dans les diverses langues des populations islamisées. Notons aussi qu'en première lecture les versets employant ces deux termes semblent allusifs ou évasifs comparativement aux certitudes explicites développées par le discours musulman. Cet ensemble de faits ne peut encore une fois qu'interpeller l'observateur critique et alerter sur la présence plausible d'une surconstruction oblitérant le propos coranique en la matière.

Par ailleurs, et c'est en cela que l'enjeu de notre recherche prend toute sa dimension, nul doute que les termes **dîn** et **islâm** constituent le paradigme essentiel à partir duquel Coran, Islam et musulmans sont construits. Réexaminer leurs significations selon le Coran est donc sonder les fondements mêmes du mythe signifiant. Concrètement, de nombreux versets mentionnant l'un ou l'autre de ces signes à forte charge symbolique sont au premier chef

---

[1] À comparer tout de même aux 980 occurrences du nom Allâh ou aux 461 occurrences du mot *terre*/**al–arḍ** par exemple.
[2] S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3.
[3] La consultation des lexiques de la langue arabe recense cinquante-trois significations.

impliqués dans le discours apologétique autoréférentiel de l'Islam. Si l'on se fie à ce qui en est donné et admis de tous, nous relevons les versets suivants[1] :

- Concernant la suprématie de l'Islam : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et la religion/***dîn** *de la vérité afin qu'elle triomphe sur toute autre religion…*», S61.V9.
- Spécifiant la supériorité de l'Islam : « *Dieu a promis à ceux d'entre vous qui ont cru et fait de bonnes œuvres qu'Il leur donnerait la succession sur terre comme Il l'a donnée à ceux qui les ont précédés. Il donnera force et suprématie à leur religion/***dîn** *qu'Il a agréée pour eux…* », S24.V55.
- Justifiant de la domination politique de l'Islam : « *Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au Jour Dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et Son prophète ont interdit et qui ne professent pas la religion/***dîn** *de la vérité* [l'Islam] *parmi ceux qui ont reçu le Livre jusqu'à ce qu'ils versent la capitation/***jizya** *de leurs propres mains après s'être humiliés.* », S9.V29.
- Attestant que l'Islam est croyance, mais aussi Loi : « *La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les de cent coups de fouet. Et ne soyez point pris de pitié pour eux dans l'exécution de la loi de Dieu/***dînu–llâh**… », S24.V2.
- Précisant l'intangibilité de l'Islam : « *…Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion/***dîn** […] *et J'agrée l'Islam/***al–islâm** *comme religion …* », S5.V3.
- Faisant de l'Islam la religion abrahamique par excellence : « *Dis : Mon Seigneur m'a guidé vers un chemin droit, une religion/***dîn** *droite, la religion/***milla** *d'Abraham…* », S6.V161.
- Prescrivant la stratégie expansionniste de l'Islam : « *Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'association, et que la religion/***dîn** *soit entièrement à Dieu seul…* », S2.V193.
- Affirmant que l'Islam est la seule vraie foi : « *Et qui est plus injuste que celui qui invente un mensonge contre Dieu alors qu'il est appelé à l'Islam/***al–islâm** *?...* », S61.V7.
- Postulant l'égarement de toutes les autres religions : « *Certes la religion/***dîn** *acceptée de Dieu, c'est l'Islam/***al–islâm**… », S3.V19.
- Indiquant que l'Islam est la seule religion possible : « *Désirent-ils une autre religion/***dîn** *que celle de Dieu, alors que se soumet à Lui, bon gré mal gré, tout ce qui existe dans les cieux et la terre…* », S3.V83.
- Confirmant que l'Islam est la seule religion voulue par Dieu : « *Et quiconque désire une religion/***dîn** *autre que l'Islam/***al–islâm** *ne sera point agréé et il sera dans l'au-delà parmi les perdants.* », S3.V85.
- Enfin, témoignant de l'élection des musulmans : « *Qui est meilleur en religion/***dîn** *que celui qui soumet à Dieu son être, tout en se conformant à la Loi révélée et suivant la religion/***milla** d'Abraham… », S4.V125.

Ce florilège est éloquent et accuse l'importance de l'enjeu. Comment impulser par le Texte de référence une impérative réflexion interne en Islam et un nécessaire dialogue avec l'Autre sans parvenir à résoudre le potentiel négatif d'une telle lecture du Coran ? Nous le mesurons donc, toute solution passe par la compréhension littérale, et non pas littéraliste ou interprétante, des termes **dîn** et **islâm** plus que jamais au cœur de la problématique.

Au final, l'étude de ces deux termes-clefs pourrait s'avérer moins anodine ou superfétatoire qu'il n'y paraît. Pour autant, les concepts **dîn** et **islâm** ont été abondamment

[1] Ces traductions sont extraites de la traduction de référence auprès de la communauté musulmane. Traduction patronnée par l'Arabie saoudite et parfaitement conforme à l'opinion exégétique sunnite dominante : *Le Saint Coran*, version bilingue arabe-français, Complexe du roi Fahd, Médine, 1989.

soumis à l'attention de la recherche islamologique et de nombreuses monographies y ont été consacrées. Bien sûr, nous pensons aux premiers exégètes et philologues musulmans, les Tabari, Suyûtî et autres, les gloses sont nombreuses, mais ne s'écartent pas d'une ligne apologétique d'autolégitimation. L'approche étymologique princeps et critique est due aux orientalistes du XIXe siècle, Theodor Nöldeke notamment, puis au XXe en particulier par Arthur Jeffery, Josef Horovitz, Moshe Bravmann, Louis Gardet.[1] Suite à ces recherches, ce dernier résume la thèse islamologique admise laquelle attribue à **dîn** trois étymons distincts. Nous verrons que notre propre analyse lexicale et étymologique du terme **dîn** montre qu'il était nécessaire et possible de dépasser cette position. Concernant plus particulièrement le terme **islâm**, citons à nouveau A. Jeffery et M. Bravmann, ainsi que Toshihiko Izutsu, M. Lidzbarski, D. Künstlinger, H. Ringgren et A. Rippin.[2] Là aussi notre propre analyse a pu montrer que contrairement à l'idée couramment reçue, le terme **islâm** est un néologisme coranique ne signifiant pas *soumission* ni ne désignant la religion éponyme*, l'Islam*.

Nos termes-clefs **dîn** et **islâm** ont aussi été abordés sous l'angle de l'analyse diachronique. Concernant **dîn**, nous mentionnerons les travaux de Y. Y. Haddad, K. Tayara, H. Ringgren, W. Smith, I. Boullata, P. Brodeur.[3] Quant au terme ou à la notion **islâm** abordés selon cette même perspective, citons M. Arkun, W. Smith, M.J. Kister, J. Smith, M. Shaḥrûr.[4] De l'ensemble de ces travaux islamologiques, deux lignes de sens peuvent être dégagées. Premièrement, une *approche intratextuelle* selon laquelle la notion de **dîn** aurait évolué au sein même du Coran, passant dans les débuts de la période mecquoise des sens de *rétribution*, *jugement* aux sens de *conduite*, *coutume*, *loi*, pour endosser définitivement à la fin de la période médinoise le sens commun de *religion* à quelques nuances près. Le terme **islâm** qualifierait alors la religion de la Communauté des musulmans. D'autre part, une *approche intertextuelle*, où cette notion même d'Islam se serait progressivement modifiée en fonction des besoins de sa propre construction, mouvement à la fois endogène et aussi pour bonne part lié à un positionnement certain vis-à-vis des religions concurrentes. Notre analyse a montré que ces résultats pouvaient être largement contestés. De même, elle a pointé du doigt les insuffisances de la chronologie supposée des sourates du Coran pourtant base de ce type d'approche diachronique. À l'opposé, *l'Analyse Littérale du Coran* est parvenue à rétablir en majeure partie le synchronisme du propos coranique.

---

[1] Theodor Nöldeke, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXVII, 534, n. 2. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 131-133. Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1926. Meir Moshe Bravmann, *The Spiritual background of early islam. Studies in ancient Arab concepts*, Brill, Leiden, 1972. Louis Gardet, « *Dîn* », The encyclopædia of Islam, New Edition, Brill, Leiden, Vol II, p. 293-296.

[2] Arthur Jeffery, opus cité, p. 62-63. Moshe Bravmann, opus cité, p. 7-25. Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*, MacGill University Press, Montréal, 1966, p. 189-191. Mark Lidzbarski, *Salâm und islâm*, Zeitschrift für Semitistik, I, 1922, p. 88. Dawid Künstlinger, *Islâm, muslim, aslama im Kuran*, Roczmick Orientalistyczny, 11, 1935, p.128-137. Helmer Ringgren, *Islam, aslama and muslim*, W. K. Gleerup, Lund, 1949, p. 33. Andrew Rippin, *The Qur'ân : Style and Contents*, Ashgate, Burlington, 2001, p. 85-92.

[3] Yvonne Yazbeck Haddad, *The conception of the term dîn in the Qur'ân*, Muslim World, n° 64, 1974, p. 114-123. Kamal Tayara, *Yawm ad-Din (Le jour du jugement) dans le Coran*, Graphè - L'Apocalypse, 1992, vol.1, p.131-151. Helmer Ringgren, *The pure religion*, Oriens, 15, 1962, p. 93-96. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and the end of religion*, Fortress Press, New York, 1963, p. 90-100. Issa Boullata, *Literary structures of religious meaning in the Qur'ân*, Richmond, Londres, 2000, p. 56-76. Patrice C. Brodeur, article *Religion*, in l'Encyclopædia of the Qur'ân, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome IV, p. 395-398.

[4] Mohammed Arkun, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984. Wilfred Cantwell Smith, *The historical development in Islam of the concept of Islam as an historical development*, in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis et P.M. Holt, Londres, 1962. Meir Jacob Kister, *Society and religion from Jahiliyya to Islam*, Aldershot,1990. Jane Smith, *An historical and semantic study of the term islâm as seen in a sequence of commentaries*, Scholars Press, Montana, 1975. Muhammad Shaḥrûr, *Al–Kitâb wa–l–Qur'ân* ; *qirâ'a mu'âṣira*, Dâr an–naṣr wa–t–tawzi', Damas, 1997.

Enfin, un troisième type d'étude a été consacré à l'évolution contemporaine du concept **dîn al–islâm**. À partir de la deuxième moitié du XIXe siècle, la confrontation d'un Occident conquérant et d'un monde musulman déclinant a suscité un important élan réformiste. De Muhammad Abduh à Al Mawdûdî, de Sayyd Qotb à H. Al-Tourabi, ou selon la synthèse de J. Miftâḥ, il a été proposé de nouvelles définitions de la *religion*/**dîn** et de l'Islam.[1] À partir d'un concept classique en voie de sécularisation et d'identification à la notion de *religio*, l'on parvint à une vision globalisante de l'Islam résumée en la formule « **al–islâm dînu wa dawla**/*l'Islam est religion et État.*[2] Ce phénomène a été et est encore aux feux de l'actualité, largement étudié par l'islamologie, alors nécessairement politiste. Les auteurs sont si nombreux et connus qu'il nous paraît inutile de les mentionner, de toute manière ce n'est point là l'objet de notre recherche.

En synthèse, bien que les termes **dîn** et **islâm** aient été autant scrutés par le menu qu'ils sont en réalité galvaudés, l'ensemble des approches, anciennes comme nouvelles, semble fondé sur un préjugé de type gadamérien. Il semble que peu d'observateurs, si ce n'est aucun, n'aient remis en question l'évidence herméneutique : si **l'islâm** est le **dîn**/*religion* des musulmans, est-ce le Coran qui définit cette *religion*/**dîn** et est-ce lui qui la dénomme **islâm** ?[3] En d'autres termes, ne faudrait-il pas inverser les propositions et envisager qu'ici la cause, c'est-à-dire le discours coranique considéré comme initiateur de la religion Islam, ne soit dans la réalité des faits que la conséquence, c'est-à-dire le résultat d'une interprétation que l'Islam a imposé au Coran ? Aux limites de l'impensé, **dîn** signifie-t-il religion et l'**islâm** est-il une religion ? Souhaitant reprendre le dossier à l'origine, nous réinitialiserons la problématique sans préjugé : il y a-t-il une possibilité littérale coranique permettant de déterminer si les significations attribuées à ces deux termes-clefs sont, non pas des causes, mais seulement des conséquences ? Ce n'est donc point tant les définitions des termes **dîn** et **islâm** telles que Exégèse et Islamologie les envisagent qui en la présente recherche nous intéressent, mais bien de parvenir à démêler les liens de sens entre *Coran*, *Islam* et *religion*. Bien évidemment, si l'on est juste observateur de la réalité des faits, l'on n'a effectivement pas à s'interroger sur la réalité de ces faits. Notre attention diffère, nous visons à déterminer le fond coranique relatif aux significations que le Coran confère à ces deux termes-clefs. Pour autant, cette posture ne relève pas d'une préoccupation autistique qui se limiterait à son propre terrain d'investigation mais, au contraire, en cherchant à définir le champ coranique en la matière nous présumons que de nouveaux horizons de compréhension du phénomène coranique et de l'émergence de l'Islam puissent être perçus.

Ainsi, notre présupposé intellectuel impliquait-il une voie d'abord n'empruntant pas les mêmes itinéraires, d'où la nécessité d'une méthodologie adaptée qu'en cette thèse nous défendrons et mettrons à l'épreuve des faits : *l'Analyse Littérale du Coran*. Il était donc nécessaire de traiter du texte par le texte d'où, dans un premier temps, réexaminer les sens

---

[1] Muhammad Abduh, *Al 'urwâ al wuthqâ*, *Risâla at-tawḥîd*, Dâr al– 'arab, Le Caire, 1957. Sayyd Qotb, *Jalons sur la route de l'Islam*, 1964, International Islamic Federation of Students organizations, 1977. Abû A'lâ al Mawdûdî, *Comprendre l'Islam*, Islamic Foundation, Leicester, 1973. Ḥasan at–Turâbî, *Islam, avenir du monde*, JC Lattès, Paris, 1997. Al–Jilânî Miftâh, *Al–ḥadâthiyyûn al–'arab wa–l–qurân al–karîm fî–l–'uqûdi ath–thalâta al–akhîra, dirâsa naqdiya*, Damas, 2006.

[2] Citation tellement reprise que sa paternité nous est difficilement identifiable.

[3] À titre d'illustration, l'on constate que dans le *Dictionnaire du Coran*, il n'y a pas d'entrée « **dîn** », mais que cette notion est étudiée à la rubrique « Religion », ouvrage sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi et article du même, Laffont, Paris 2007, p. 240-241. Il en est rigoureusement de même pour *l'Encyclopædia of the Qur'ân*, sous la direction de Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome IV, p. 395-398. Du reste, ces deux articles sont de contenus proches. Cette observation peut être étendue à ces deux ouvrages de référence se disant « du Coran » alors qu'ils sont en réalité « de l'Islam », c'est-à-dire conformes aux postulats de ce dernier quand bien même sont-ils envisagés de manière critique et académique.

premiers, *analyse lexico-étymologique*. Dans un second temps, mener l'*analyse sémantique* et différencier les faits littéraux des interprétations. Puis, troisième étape, déterminer les significations en fonction des contextes d'insertion et d'expression, *analyse contextuelle*. De là, soumettre ces résultats à l'exhaustivité coranique et en tester la cohérence, *analyse de la convergence*. Enfin, suivant ce processus de réduction de la polysémie sémantique potentielle, obtenir le *sens littéral* et le transposer rigoureusement en la langue hôte. Ces cinq étapes principales et les nombreuses opérations spécifiques et critiques qu'elles comprennent réalisent l'algorithme de résolution du *sens littéral* selon le processus d'Analyse Littérale du Coran.[1]

Reprendre l'examen des termes **dîn** et **islâm** selon une approche aussi spécifique que celle que nous mettons présentement en œuvre, quand bien même elle vérifierait certaines notions bien établies, a comme conséquence prévisible la mise en évidence de pans conceptuels coraniques restés inexplorés. En effet, à moins de supposer une parfaite adéquation entre le Coran et l'Islam, ce que les faits régulièrement contestent, lire le Coran sans les yeux de l'Islam ne peut que potentiellement révéler l'usage coranique de concepts-clefs dont l'existence est masquée par la ligne de sens qu'impose le paradigme Islam tant au texte qu'à nos esprits. C'est ainsi que nous avons montré que la polysémie du terme-clef **dîn** dans le Coran est bien plus grande qu'on ne le supposait et que l'usage coranique du concept **islâm** ne revêt pas de dimension religieuse proprement dite. Ceci nous a aussi permis de démontrer que le Coran n'est impliqué dans la construction de l'Islam que de manière très indirecte. De même, et alors fort logiquement, le Coran est porteur de paradigmes propres différant notablement de ceux de l'Islam, notamment *l'islam-relation* versus *l'islam-religion*, la notion de foi et de Salut *universel* en opposition à *l'exclusivisme* musulman, le *pluralisme* religieux contre la *primauté* confessionnelle.

Il va de soi que les avancées proposées ne peuvent que faire débat. D'un point de vue méthodologique, ces résultats de *sens littéraux* ne constituent bien évidemment pas la Vérité du texte, mais une *vérité textuelle*. Notre méthodologie a de fait un caractère scientifique puisqu'elle offre les voies et les moyens de vérifier ou d'infirmer les éléments littéraux énoncés. Du point de vue conceptuel, les renversements paradigmatiques découlant de l'analyse littérale des termes-clefs **dîn** et **islâm** s'opposent quelque peu aux certitudes de la doxa islamique et de la critique islamologique ; il y a donc possiblement deux fronts d'opposition envisageables. Toutefois, en ayant redonné la parole au Coran, il nous semble qu'au contraire nous avons mis au jour les conditions d'un dialogue constructif. Il se pourrait que le Livre présente une ouverture universelle à la participation et à la construction d'un dialogue interreligieux en une perspective de haute volée spirituelle, ouverture que les constructions religieuses comme rationnelles ont écartée. Intellectuellement, le défi est tout aussi grand, comment dépasser nos propres certitudes et l'essence même du phénomène religieux pour parvenir à ce que la foi soit pour les croyants un rapprochement de Dieu et donc des hommes et, à ce que la raison soit pour tous le point de confluence et d'échange. Ne lit-on pas dans le Coran : « *Il y a là des Signes pour ceux qui usent de raison* ».[2]

***

[1] L'exposé méthodologique détaillé fait l'objet du Chapitre IV de la Partie I.
[2] S45.V5.

De nos patrimoines, les textes sacrés ne sont-ils pas les plus universels.

QUEL CORAN ?

Le Coran demeure un document oro-scripturaire, entre *Livre*/**kitâb** et *Récitation*/**qu'rân**, ses *signes-versets*/**âyâ** se déploient sur divers supports, telle l'expression manuscrite d'une mémoire collective, le terme **al–qur'ân** en témoigne toujours.[1] Au-delà de cet aspect factuel, la question du statut de la Parole divine a joué pour l'herméneutique musulmane un rôle spécifique. En fonction d'un parallèle appropriatif du concept de Verbe/*logos* incarné en Jésus, le Coran sera considéré par les musulmans comme étant quasiment "l'inlibration" en Muhammad de la *Parole*/**kalâm** de Dieu. Au sein de ce débat, les mutazilites affirmèrent la nature créée du Coran puisqu'ils n'admettaient pas que la Parole de Dieu soit un attribut divin. Pour eux, la parole révélée est nécessairement survenue de manière adventice de par la volonté de Dieu, c'est en ce sens que le Coran est considéré comme créé. Or, lorsque la politique califale de Al Ma'mûn tenta vers l'an 833 d'imposer par le haut cette doctrine, une quinzaine d'années plus tard cette *persécution*/**miḥna** cessa et se solda par l'échec des mutazilites et le triomphe du littéralisme de Ibn Ḥanbal et de l'orthodoxie sunnite naissante. Si "l'incréation du Coran" sera alors définitivement acquise, son *insupérabilité*/**i'jâz** en sera par suite plus facilement admise. Encore que l'argumentaire de Muḥammad ibn al–Khaṭṭâbî témoigne de la persistance au IVe siècle d'une sérieuse critique des défauts de composition attribués au Coran.[2] Quoi qu'il en soit, le grand vainqueur de cette confrontation intellectuelle fut Aḥmad Ibn Ḥanbal, référence de l'orthodoxie passée et présente. [3] Il soutint contre le courant mutazilite que la Parole de Dieu ne pouvait être réellement comprise et qu'elle demeurerait à jamais inatteignable en grandeur et en profondeur. Le littéralisme qu'il défendit est dès lors condamné par essence à ne pouvoir toucher que la surface du sens,

---

[1] Concernant le Coran en tant que "document" oro-scripturaire, cf. Gregor Schœler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Puf, Paris, 2002, p. 22. Selon cette logique, le terme coranique **al-qur'ân** définit le Coran en tant que récitation. Affirmer que ce terme est l'arabisation du syriaque *qeryânâ*/*lectionnaire* ne repose que sur des conjectures para-homophoniques, ressemblances qui n'ont rien de fortuit puisque syriaque, arabe ou hébreu sont des langues sémitiques s'étant développées en des milieux souvent conjoints. La racine arabe **qara'a** signifie, *rassembler* et, de là, *réciter*, en ce sens qu'il s'agit de rassembler des éléments épars en sa mémoire ou par l'élocution. Ce n'est que plus tard que ce verbe prendra le sens de *lire*, l'opération étant assez similaire. Du reste, le fait que **qara'a** signifie aussi bien *réciter* que *lire* témoigne parfaitement de la prédominance de l'oral sur l'écrit en la culture Arabe anté comme post-islamique. L'on note aussi que l'usage de l'écriture arabe fut longtemps limité par sa *scriptio defectuosa* d'origine qui, en pratique, impliquait que pour lire un texte ainsi écrit il fallait par avance en connaître le contenu, l'avoir mémorisé. L'écrit n'était donc qu'un support mémoriel et le terme **qur'ân** correspond bien à cette notion particulière. Par ailleurs, le schème verbal **fa'lân** mis en jeu est lui aussi arabe et il n'existe réellement aucun argument concret ou scripturaire indiquant un lien réel avec le terme syriaque *qeryânâ*. Pour la théorie de *qeryânâ* terme syriaque, cf. Christoph Luxenberg, *The Syro-aramaic Reading of the Koran. A contribution to the Decoding of the language of the Koran*, Schiler, Berlin, 2007, p. 70-74.

[2] Cf. Claude-France Audebert, *Al-Khattâbi et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayân i'jâz al–qur'ân*, Publications de l'Institut Français de Damas, 109, 1982.

[3] Aḥmad Ibn Ḥanbal, 780-855 de l'ère chrétienne. Il est le fondateur supposé de la quatrième École juridique de l'islam sunnite, le Hanbalisme.

et on lui doit cette sentence : « Trois choses sont sans fondement, le **tafsîr**, les **malâḥim** et les **maghâzî** ».[1] En sa logique littéraliste de rapporteur de hadîths, cela signifiait qu'en dehors des interprétations authentiques du Coran transmises du Prophète Muhammad, tout n'est que spéculation sans arguments. Ibn Kathîr, élève de Ibn Taymiyya, l'illustre représentant de la pensée hanbalite, écrira que « le meilleur tafsîr du Coran est celui du Coran par lui-même, **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**, mais parce que celui-ci est extrêmement délicat à réaliser, il est préférable de choisir l'explication s'appuyant sur l'information remontée au Prophète ou, à défaut, aux trois premières générations dites des pieux salafs. »[2]

Ces remarques préliminaires soulignent la sacralité du Coran, laquelle résulte de la cascade inductive suivante : le statut ontologique de la « Parole de Dieu », le Coran en tant que Parole de Dieu incréée, le phénomène insondable de la Révélation, la passivité de Muhammad en tant que récepteur-transmetteur infaillible. Mais l'on constate aussi que cette sacralité s'étend au-delà puisqu'elle suppose logiquement l'impeccabilité des Compagnons et de leurs épigones quant à la conservation et la transmission du texte coranique. Enfin, par extension, cette sacralité touche le sens même du Coran puisque celui-ci ne peut être connu que par l'intermédiaire des ulémas, ces exégètes reconnus par auto-adoubement clérical et dont les interprétations ont force de loi et de foi. N'ont-ils pas dit d'eux-mêmes : « *Les ulémas sont les héritiers des prophètes* »[3] et, en l'occurrence, du Prophète. Trois notions peuvent être dégagées du concept global de sacralité du Coran : le statut du Coran pour les musulmans, l'histoire du texte, l'accès au sens. Si le premier point ne concerne pas notre présente étude, notre position quant au second demande quelques précisions et, bien évidemment, c'est le troisième qui revêt un aspect essentiel pour notre recherche.

Concernant donc l'histoire du Texte, la genèse du Coran, sa datation, sa mise en forme et les incertitudes entourant sa fixation canonique n'ont *de facto* guère d'impact sur notre analyse littérale dont une des caractéristiques majeures est d'être principalement intra-coranique, nous nous en justifierons au chapitre dédié à notre méthodologie.[4] De plus, les désaccords et les diverses théories quant à la fixation du texte coranique ayant jalonné les XIX[e] et XX[e] siècles islamologiques ne permettent pas en l'état de trancher la question. Au demeurant, en dehors de quelques survivances isolées des thèses de Mingana, de Wansbrough et de ses disciples ou encore de A.-L. de Prémare,[5] l'idée d'une rédaction

---

[1] Cité par Ibn Taymiyya in *Muqaddima fî uṣûl at-tafsîr*, Dâr, al–Qur'ân al–Karîm, Kuwait, 1971, p. 59. Les **malâhim** désignent les récits eschatologiques et les **maghâzî** les récits des faits de guerre attribués au Prophète.

[2] C'est au XIV[e] siècle, VIII[e] siècle de l'Hégire, qu'Ibn Kathîr a réalisé son très célèbre commentaire du Coran entièrement basé sur des hadîths, des propos/**khabar** des Compagnons et des avis de ses prédécesseurs, c'est de l'introduction de cet ouvrage, p. 8, que nous tirons cette citation de Ibn Taymiyya. Cf. Al Ḥâfiẓ Ibn Kathîr, *Tafsîr al–qur'ân al–'aẓîm*, Dâr al–hadîth, Le Caire, Vol I/IV, p. 8. Signalons qu'il s'agit encore de l'œuvre la plus traduite et la plus lue dans le monde musulman, ce qui en soi éclaire sur le cercle herméneutique en lequel les musulmans sont enfermés et les difficultés actuelles de toute réforme exégétique.

[3] « **al–'ulamâ'u warathatu–l–anbiyâ'** ». Cette sentence est souvent citée comme hadîth, mais il s'agit seulement d'un segment d'un hadîth assez long dont le texte est fort sujet à caution et semble n'être qu'une adaptation islamique de l'autolégitimation du magistère rabbinique : « *La Torah nous commande d'écouter les paroles des Rabbins qui sont les Juges d'Israël, les héritiers de Moïse…* », Deutéronome XVII ; 9-13. Quoi qu'il en soit, ce hadîth est souvent donné comme étant rapporté par Muslim. En réalité, nous ne le trouvons que chez Abû Dawûd, At-Tirmidhy, Ibn Ḥibbân et Ibn Mâjah pour les principaux, compilateurs réputés moins fiables que Muslim ou al Bukhârî. Il a été authentifié par al Albanî, mais non par son contemporain Al Arnâ'ûṭ, lequel est beaucoup plus sérieux dans ses critères de classification et, à la différence de Albanî, non suspect d'accointance avec le hanbalo-wahhabisme saoudien.

[4] Cf. Partie I, Chapitre IV, § 3. a – Méthodologie de l'analyse contextuelle, A. L'intratextualité.

[5] Alphonse Mingana, *The Transmission of the Kur'an*, Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society, 5, 1915-1916, p. 25-47. John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural*

tardive du Coran, c'est-à-dire postérieure à la construction de l'Islam, est actuellement peu crédible. Par contre, si l'étude des anciens manuscrits coraniques a curieusement été délaissée, de récentes avancées codicologiques montrent l'existence de codex coraniques qui, même partiels, sont fidèles au texte consonantique de la Vulgate dite de Uthmân et, en tout état de cause, antérieurs au développement de l'Islam.[1] Nous verrons qu'à maintes reprises les résultats de notre analyse littérale mettent en évidence d'importantes divergences entre les énoncés coraniques et les assertions de l'Islam. De fait, ce différentiel ne peut s'expliquer si l'on suppose que la rédaction du Coran a été concomitante ou a succédé à la constitution de l'Islam puisqu'en ce cas ledit texte coranique aurait été mis en concordance avec l'Islam, qu'il s'agisse d'un « proto-coran » préexistant ou d'un « néo-coran » créé à cette occasion.

Comme nous l'avons dit, si la datation du document Coran n'a pas d'incidence sur l'Analyse littérale telle que nous la concevons, la question de l'auteur pourrait être posée. Or, au-delà de l'aspect prétendument décousu du Coran, ce qui frappe est l'unité stylistique et argumentative du texte coranique. Ceci a été parfaitement objectivé par les travaux d'Anne-Sylvie Boisliveau qui en déduit logiquement que « l'autorité scripturaire des proclamations de Muḥammad date de l'époque de celui-ci, du début de l'histoire de la communauté islamique ».[2] De même, A. Jeffery avait précocement remarqué cette unité intentionnelle et rédactionnelle du Coran qui ne s'explique que par le fait que « le Coran est du début à la fin la production d'un seul homme et d'une seule période ».[3] Nous pouvons aussi mentionner l'approche diachronique dirigée par A. Neuwirth pour qui le texte se développe chronologiquement au fil des interactions entre l'auteur, pour elle Muhammad, et les premiers réceptionnaires du Coran, allocutaires qui sont alors ceux que le Coran indique lui-même en son autodéfinition contextuelle.[4] Autre évidence, contrairement à la Bible, le Coran ne porte pas trace de différentes strates rédactionnelles et, malgré une construction assez déroutante de prime abord, il présente une réelle unité de composition.[5] Enfin, en soumettant les données coraniques aux tests d'exhaustivité, de cohérence et de convergence,[6] notre analyse littérale confirmera amplement ces argumentations.

Concernant l'accès au sens, l'ensemble de ces analyses littéraires conforte donc l'idée d'un seul auteur possible du Coran dont l'identité n'est pas en soi essentielle pour notre Analyse littérale intratextuelle puisque le Coran, nous le vérifierons grandement, fournit raisonnablement assez d'indications quant au milieu en lequel il affirme s'exprimer. Posture suffisante pour comprendre en fonction de notre méthodologie le Coran pour ce qu'il dit

---

Interpretations, Oxford University Press, 1977. Alfred-Louis de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Tétraèdre, Paris, 2004.

[1] Cf. notamment François Déroche, *La transmission du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leiden-Boston, 2009. Asma Hilali, *Le palimpseste de San'â'et la canonisation du Coran : Nouveaux éléments*, Cahiers Glotz, éd. De Boccard, XXI, 2010. Étude du manuscrit Ma VI 165 de l'université de Tübingen, Kerstin Strotmann, *Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam*, 2014. Sadeghi Behnan et Uwe Bergmann, *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ân of the Prophet*, Arabica, 2010, V.57, n°4, p. 348-354.

[2] Anne-Sylvie Boisliveau, *Canonisation du Coran… par le Coran ?*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 129, juillet 2011, p. 9/15, alinéa 44.

[3] Arthur Jeffery, *The Qur'ân as a Scripture*, R.F. Moore Co., New York, 1952, p. 44.

[4] Angelika Neuwirth, *Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique [sic]*, traduction de Thomas Herzog, Arabica, XIVII, p. 194-229.

[5] Sur ce point, que nous partageons pleinement, voir Silvia Naef, *L'écriture du Coran a été un long cheminement*, article paru dans « Le Courrier », 10 août 2002. Nous reviendrons en détail sur cette spécificité structurelle en Partie I, Chapitre IV, § 3. a, A. L'intratextualité, 3. a. 1 – Le contexte métatextuel.

[6] Voir Partie I, Chapitre IV, § 3. a, A. L'intratextualité, 3. a. 1 – Le contexte métatextuel, – La cohérence.

être, ce qu'il dit signifier et en quels paradigmes il s'origine. Précisons que ceci ne retire rien au fait que nos connaissances historico-critiques en la matière devront être confrontées aux propositions coraniques, aspect intertextuel de notre analyse littérale. Déterminer l'identité de cet unique auteur n'éclairerait pas pour autant le sens du Coran, puisque le message de l'auteur ne nous est connu que par ce que nous en délivre le Coran,[1] situation d'encerclement herméneutique dont la sortie repose précisément, selon nous, sur la recherche du *sens littéral*.[2] S'agissant d'un texte, la notion d'auteur a un sens restreint : celui qui compose un ouvrage. Or, si nous pouvons rapprocher les plus anciens corans connus de la période où vécut Muhammad, ses hagiographies, seuls documents disponibles, indiquent clairement que Muhammad n'a pas écrit de sa propre main le Coran mais l'a seulement dicté. En ce sens, il en est le locuteur, fonction dont le texte coranique témoigne abondamment. Si l'on se place du point de vue musulman, le véritable « Auteur » du Coran est Dieu. Là encore, la transmission orale l'emporte, car Dieu l'aurait dicté à Gabriel qui l'aurait insufflé ou inspiré à Muhammad, enchaînement que le Coran qualifie de *révélation*/**nuzûl**, litt. *descente*, c'est-à-dire descente du message de Dieu vers les hommes par l'intermédiaire d'un *messager*, véritable sens du terme coranique **rasûl**. Il en découle que l'intention de l'Auteur, c'est-à-dire ce que l'on suppose être le sens véritable du texte, le **tâ'wîl**,[3] est alors inaccessible à la connaissance humaine, ce qui est en soi problématique puisque ledit message divin aurait alors raté l'objectif propre à toute communication. Afin de sortir de cette impasse ontologique, il fut donc admis, herméneutique fondamentale de l'exégèse coranique, que seule l'interprétation du Coran était possible et potentiellement infinie. En ce cas, le Coran n'est plus le message de Dieu, mais le discours des hommes quant aux paroles divines révélées.[4] Qu'il s'agisse de Dieu ou de Muhammad, ce constat d'incommunicabilité ne peut donc être admis qu'au nom d'une forte sacralisation de « l'auteur », du texte et de son sens. Une telle situation est bien évidemment en opposition avec la volonté méthodologique affichée de notre Analyse littérale, la détermination du sens, sens dit *littéral* parce qu'à la croisée résultante des trois *intentiones*.[5] Au final, ni la question de l'histoire du Texte ni la question de l'auteur n'entrent concrètement en ligne de compte pour l'ensemble des processus de détermination du sens littéral tel que le met en œuvre l'Analyse Littérale du Coran. Notre seul objet d'étude sera donc le texte coranique pris en tant qu'unité sémantique et contextuelle analysée à la lumière directe des informations intratextuelles traitées exhaustivement en fonction du parcours analytique spécifique à notre méthode.

Logiquement, il en découle que pour nous le Coran est un *corpus clos*. Ce point réclame quelques éclaircissements puisque cette notion est d'ordinaire comprise comme indiquant la « *clôture du sens* »,[6] sens ramené à sa dimension littérale, c'est alors la forme de la lettre qui est sacralisée ; ou bien la clôture traduit une réduction du sens aux propositions du Corpus

---

[1] Nous éliminons logiquement ce que le Hadîth et la Sîra nous enseignent à ce sujet puisque, comme nous le justifierons, nous considérons que ces corpus extra-coraniques ne sont en rien des témoignages de la pensée de l'auteur, ici Muhammad, mais bien de celle des premières exégèses. La circularité herméneutique est présentement absolue. Cf. Partie I, Chapitre IV, § 3. a, A. L'intratextualité, 3. b. 1 – Les sources interprétatives, – Le corpus hadistique.
[2] Cf. Partie I, Chapitres II et III.
[3] Cf. S3.V7.
[4] Pour la critique de l'interprétation voir Partie I, Chapitre I. Pour l'analyse de la notion d'interprétation, voir Partie I, Chapitre II.
[5] Pour les notions d'*intentio auctoris*, *intentio operis* et *intentio lectoris*, voir d'un point de vue sémantique Partie I, Chapitre I, § 2. De la théorie herméneutique, alinéa 2. i – Herméneutique constructiviste. Pour notre développement théorique, voir Partie I, Chapitre III, § 4. Délimitation du sens littéral.
[6] François-Xavier Amherdt, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Cerf, Paris, 2004, p. 296.

exégétique, lequel est en ce cas sacralisé. À l'opposé, selon ce raisonnement, « *l'ouverture du sens* » passe nécessairement par plusieurs approches du texte : historicité du texte et historicisation de son propos, déconstruction critique, interprétation, traitement anagogique, idéologisation. Par « *corpus clos* », nous signifions que le Coran, texte complexe, redondant et informatif, est un document suffisant à la détermination intratextuelle du sens littéral. L'intertextualité ne sera plus une grille de lecture du propos coranique mais, à l'inverse, ledit propos la vérifiera. Il nous faut ainsi bien distinguer entre la réduction du sens à l'unité, *sens sémique* ou *littéral*, offrant une « *ouverture du sens* » intratextuelle, et les mécanismes interprétatifs producteurs de significations.[1] Méthodologiquement, *l'Analyse Littérale du Coran* que nous proposons permet par le recours au texte coranique en tant que *corpus clos* la résolution du *sens littéral*. Cependant que nous justifierons et détaillerons ladite méthode,[2] les résultats obtenus lors de la mise à l'épreuve par l'étude des termes **dîn** et **islâm** dans le Coran confirmeront le présent postulat quant au statut du texte coranique tel que nous venons de le définir.

Notre rapport au texte coranique étant précisé, notre étude suivra concrètement comme document principal la recension dite Ḥafṣ selon l'édition égyptienne du roi Fouâd I[er] élaborée en 1923. Cette recension se voulant critique a été réalisée par un collège de savants de l'Université de al–Azhar, lesquels à cette occasion ont notablement régularisé les anciennes graphies et procédé à de très nombreuses corrections bien qu'il subsistent encore plusieurs centaines de « différences » orthographiques d'avec l'arabe classique.[3] Le texte rédigé est donné selon la *leçon*/**qirâ'a** de 'Âsim ibn Abî–n–Nujud [m. 127 H.] et selon la *recension*/**riwâya** par l'École de Ḥafṣ ibn Sulaymân [m. 180 H.]. Plusieurs raisons justifient notre choix :

1- C'est actuellement le Coran d'autorité dans le monde musulman.[4]
2- Les références coraniques de l'Islam sont quasiment toutes selon cette recension.
3- Comprendre l'Islam au travers du Coran, ou l'inverse, passe donc par cette recension.
4- Elle est la référence scripturaire pour la majorité des exégèses classiques et plus encore des exégèses contemporaines.
5- La quasi-totalité des traductions en langues non-arabes est actuellement réalisée à partir de la recension Ḥafṣ.
6- Les nombreuses citations coraniques émaillant les encyclopédies de la langue arabe, y compris celles en langue française ou anglaise, y ont ont aussi exclusivement recours.
7- Il en est de même pour les lexiques coraniques et les dictionnaires coraniques thématiques.
8- Nous ne disposons pas d'une édition critique du Coran.
9- En tout état de cause, l'édition Ḥafṣ du roi Fouâd est actuellement en pratique la version canonisée du Coran.

---

[1] Cf. Partie I, Chapitre II : Sens & Interprétation.
[2] Cf. Partie I, Chapitre IV : Méthodologie de l'Analyse Littérale du Coran.
[3] Le professeur Hamidullah a présenté bon nombre de ces irrégularités en l'introduction de sa traduction du Coran : *Le saint Coran*, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, version bilingue arabe-français, Amana Corporation, Maryland, 1989, p. 17-27.
[4] La survie des recensions dites Warsh et Qâlûn, encore lues en Afrique du Nord, est sérieusement menacée par la diffusion massive de la recension Ḥafṣ. Cette domination physique est principalement orchestrée par l'Arabie saoudite qui en ses visées d'hégémonie islamique mondiale considère que la recension du Coran qu'elle utilise doit être la seule en activité. À vrai dire, cela est en passe de se réaliser et l'on peut déjà constater que les exégèses contemporaines conçues en terres Warsh sont publiées en fonction du texte Ḥafṣ !

Mener une recherche à partir de ce texte coranique arabe revient donc à travailler sur ce que l'on peut nommer sans marge d'erreur « *le Coran des musulmans* ». Il va sans dire que par musulmans nous entendons sunnites comme shiites puisque depuis le IV[e] siècle de l'Hégire il n'y a plus de revendication shiite quant à une version coranique qui leur serait propre,[1] tous s'accordent sur ce texte et ne divergent que sur l'interprétation qu'ils en font. Il s'est ainsi avéré bien plus efficace de générer des herméneutiques différentes que de produire et de défendre des textes coraniques distincts, tout ou partie. De manière concrète donc, la recension Ḥafṣ est aussi celle suivie par le monde shiite. En outre, et quoi qu'on en dise, les autres "versions du Coran" alimentant les colonnes islamologiques n'ont pas d'existence réelle et relèvent dans les faits de la spéculation intellectuelle.[2] Enfin, le projet d'une édition critique du codex coranique nommé *Corpus coranicum* pourrait ne pas tenir ses promesses.[3] Notre recherche se veut donc pratique tant dans son application que dans ses attendus. Et si l'on veut mettre en comparaison les assertions de l'Islam et les résultats obtenus par l'analyse littérale, un des objectifs de la présente thèse, il est sans aucun doute nécessaire et incontournable de travailler sur l'unique document reconnu par l'Islam et l'ensemble des musulmans, deux entités prises au sens large.

Toutefois, si nous suivons la recension Ḥafṣ, cela ne signifie pas pour autant que nous nous limitions à ce seul document-coran. Au contraire, la pluralité des textes coraniques est une réalité à prendre en compte dans le cadre de l'analyse littérale. Notre outil de travail sera donc la recension Ḥafṣ couplée à l'examen permanent des **qirâ'ât** ou *variantes coraniques*. En réalité, quelles que soient les recensions – Ḥafṣ, Warsh, Qâlûn et Ad–Dûrî pour les plus connues à l'heure actuelle – toutes ont conservé de très nombreuses variantes qu'elles ont intégrées à leur *lecture*. Nous disons lecture puisqu'il n'existe pas pour les

---

[1] Cf. Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS éditions, Paris, 2011, p. 86-87.

[2] Nous pensons notamment au Coran dit de 'Alî, ou ceux de 'Ubay ibn Ka'b et Ibn Masa'ûd. Ces supposées "versions" ne sont connues qu'au travers de quelques hadîths du côté sunnite, et de variantes propres à l'exégèse imamites, dont la fonction dans les deux cas n'est à l'évidence que de justifier de **qirâ'ât**/*variantes* particulières, lesquelles ne respectent pas le *ductus*/**rasm**, ou corps consonantique dit uthmannien. Si le shiisme a beaucoup traité de ces fameuses recensions, et l'on comprend l'usage anti-orthodoxie sunnite et pro-alide qu'il a pu en faire, aucun exemplaire n'en a jamais été retrouvé. Du point de vue islamologique, leur existence en tant que codex n'est due qu'à la mention qu'en fit au IV[ème] siècle H. dans son *Firhist* le bibliographe shiite Ibn an–Nadîm. L'on ne peut techniquement vérifier cette assertion mais, une chose est sûre, aucun des codex qu'il mentionne n'a survécu, si tant est qu'ils aient eu un jour une quelconque réalité en tant que corpus.

[3] Nous entendons là que, tout bien considéré, il se pourrait que ce projet ne puisse produire à terme qu'une édition du Coran basée sur la ligne consonantique dite uthmanienne et modulée par l'ensemble des variantes de lectures ou **qirâ'at**, ce dont nous disposons depuis des siècles.

Sous un autre aspect, il y aurait beaucoup à dire sur la saga de ce que l'on appellera sans peine « *Les aventuriers de l'Archive perdue* ». De l'accident de montagne de l'érudit coranologue Gotthelf Bergsträsser à l'accident d'avion de son continuateur Otto Pretzl, en passant par l'incroyable dissimulation de leurs microfilms de corans anciens par Anton Spitaler, agent des renseignements du III[e] Reich, puis par leur non moins étonnante réapparition entre les mains de l'islamologue allemande Angelika Neuwirth – et ne parle-t-on pas à présent d'une destruction possible par les bombardements saoudiens des manuscrits encore conservés à Sanaa ! Ceci ouvre le deuxième opus de cette « Odyssée coranique » quant au traitement assez particulier des manuscrits de la mosquée de Sanaa par le Dr Gerd Puin et son épouse ; cf. Gerd-Rüdiger Puin, *Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'â'*, in S. Wild éd., *The Qur'an as text*, Leyde, 1996, p. 107-111. Ajoutons là que l'affaire du « Palimpseste de Sanaa » qui avait fait grand bruit paraît, après étude sérieuse, seulement indiquer qu'il existait une transmission oro-scripturaire fixée du Coran avant la fin du premier siècle de l'Hégire, cf. Asma Hilali, *Le palimpseste de San'â'et la canonisation du Coran : Nouveaux éléments*, Cahiers Glotz, éd. De Boccard, XXI, 2010, p. 443-448. En tout état de cause, aucun résultat concret n'est réellement venu pour l'instant nous éclairer sur la genèse du Coran et sur la ou les formes qu'il dut ou put avoir. Pour un avis similaire, voir Claude Gilliot, *Origines et fixation du texte coranique*, Études 12/2008, Tome 409, p. 643-652.

recensions de différences concernant le ductus/**rasm**, corps consonantique si anciennement retrouvé qu'il est assimilé en pratique à celui attribué à la Vulgate dite de 'Uthmân.[1] En dehors de particularités relevant de la prononciation, des règles de psalmodies et du découpage des versets propres à chacune de ces Écoles, ces recensions mettent donc en jeu diverses *variantes coraniques de lecture* ou **qirâ'ât**. Indépendamment, ces **qirâ'ât** ont été regroupées en quatorze entités attribuées à des transmetteurs éponymes. Elles représentent ce qui nous est parvenu suite à l'initiative de normalisation de la diversité coranique antérieure existante en ces temps-là, travail de sélection attribué principalement à Abû Bakr Ibn Mujâhid [m. 324] et poursuivi après lui. Sept **qirâ'ât** sont à l'heure actuelle considérées comme authentiques, car nanties de plusieurs chaînes de transmission remontant au Prophète/**qirâ'ât mutawâtirât**. Sept autres ont été validées quoique non-mutawâtirât. D'autres, peu nombreuses, sont dites **shâdhdh**/*marginales* du fait qu'elles modifient ou ne respectent pas le ductus consonantique, elles ne sont généralement pas admises. Signalons la confusion très fréquente entre *recension*/**riwâya**[2] et *variantes de lecture*/**qirâ'ât** et son faux synonyme **ḥarf**/*mode*, au pluriel **aḥrûf**.[3] En effet, si chaque École défendant une recension a retenu telle ou telle variante coranique, aucune ne suit intégralement une des quatorze **qirâ'ât** ni un *mode*/**ḥarf** particulier.[4]

---

[1] Même s'il n'y a aucun argument historique probant pour attribuer ce *ductus* à la Vulgate de 'Uthmân, il n'en demeure pas moins que les plus anciens manuscrits connus, datés d'au maximum 25 années après le califat de 'Uthmân [m. 656], bien que partiels, sont conformes au dit ductus. Mais cela ne signifie en aucune manière que nous validons l'existence de la Vulgate/**muṣḥaf** de 'Uthmân. En effet, l'étude de ces mêmes manuscrits permet d'invalider la reconstruction historique officielle opérée par les auteurs musulmans autour du projet de 'Uthmân. Toutes sources considérées, il est affirmé que ce dernier fit mettre par écrit le Coran par un collège d'experts ayant tous appris le Coran directement de Muhammad afin de régler des litiges nés autour de récitations divergentes du Coran. Ceci accompli, il aurait ordonné que l'on brûle les versions concurrentes et qu'on distribue des copies de cet exemplaire aux quatre coins de l'Empire. La Vulgate de 'Uthmân devint ainsi le texte de référence qui sera par la suite canonisé *ne varietur*. Or, l'écriture employée pour l'ensemble de ces anciens manuscrits est une *scriptio defectuosa* qui, en l'état, était tout à fait inapte à transcrire une quelconque lecture d'un texte coranique, ce qui revient à dire que ce texte devait être connu de mémoire pour être lu. Plus encore, il était impossible avec un tel système de fixer les variantes qui pour la majorité portent sur la voyellisation ou l'emplacement des points diacritiques des consonnes. Autrement dit 'Uthmân ne possédait pas l'outil technique nécessaire pour mener à bien la réalisation du projet qu'on lui prête et il ne pouvait donc pas institutionnaliser une lecture au détriment des autres. Ce que rapporte l'histoire de cette Vulgate est ainsi parfaitement anachronique, car l'on sait de source documentée que le Coran ne fut transcrit en *scriptio plena* que plus d'un siècle après 'Uthmân. Du reste, F. Déroche, grand spécialiste des codex anciens, met en doute l'existence du « Coran de Uthman », du moins selon la version officielle de l'histoire du Coran par les musulmans, et ce, pour les mêmes raisons que celles que nous venons d'évoquer. Cf. François Déroche, *Le Coran*, Puf, Paris, 3e édition remise à jour, 2011, p. 78-79.

[2] *Recension* pour **riwâya** s'entend au sens technique que lui a conféré l'usage islamologique et non au sens d'édition critique. Le terme arabe **riwâya** désigne la *transmission* d'un texte, qu'il s'agisse d'une poésie, de hadîths ou du Coran. Concernant le Coran, une **riwâya** représente l'ensemble des données transmises au sein d'une même École. Celle-ci comporte à partir du ductus uthmanien un certain choix de **qirâ'ât**, mais aussi une modulation vocale particulière, des règles de psalmodie spécifiques, le découpage du texte en versets, voire la graphie. Tous ces éléments sont variables d'une École à l'autre et constants pour une même École, cette transmission a toujours été essentiellement orale.

[3] Abû Bakr Ibn Mujâhid [m. 936]. Ce dernier a retenu sept lectures différentes du Coran afin d'obtenir une concordance artificielle avec la notion de sept **aḥrûf**/*modes*. Cette notion de *mode* est mentionnée dans certains hadîths authentifiés qui n'ont été forgés que pour justifier rétrospectivement la pluralité des lectures coraniques alors que le dogme de l'unicité du Coran prévalait. En réalité, il n'existe aucune récitation ou texte de ces modes qui selon ces hadîths étaient destinés à faciliter la transmission du Coran en privilégiant tel ou tel des parlers arabes. Au demeurant, l'on ne voit rationnellement pas comment le fait de multiplier ainsi le texte aurait pu en simplifier la transmission. Par contre, il est logique que l'on ait voulu légitimer la pluralité du texte coranique en l'attribuant ainsi au Prophète lui-même, variabilité pourtant tout à fait compréhensible pour une voie de transmission orale prédominante.

[4] Nous préciserons que cette confusion terminologique trouve son origine en la production spécialisée des ulémas eux-mêmes. En effet, la lecture des nombreux ouvrages classiques traitant de la question atteste sur ce

En pratique, ces variantes suivent le *ductus* et, en ce cas, les différences existantes proviennent donc du fait qu'il est possible de faire varier la lecture du corps consonantique du texte coranique en jouant sur la voyellisation et la ponctuation diacritique. De la sorte, l'on a répertorié plus de 10.000 variantes.[1] Du fait même de ces mécanismes de production, toutes ces variantes n'affectent pas le sens d'un terme et/ou d'un verset et elles ne sont majoritairement que la trace des variations réelles de la langue arabe et des parlers arabes vis-à-vis de la koinè coranique. Cette variabilité a logiquement deux causes : une certaine incertitude quant à la transmission orale, mais aussi une volonté consciente de modifier le texte, c'est-à-dire son sens. Il est indéniable que certaines variantes affectent le sens et, bien que nous n'en connaissions pas de recensement, celles que nous avons étudiées en cette présente recherche, mais aussi en d'autres travaux, montrent clairement l'aspect intentionnel de ces modifications traduisant sans aucun doute une volonté exégétique ou juridique. Outre la recension Ḥafṣ, notre analyse littérale intégrera donc la vérification systématique de l'existence de ces *variantes*/**qirâ'ât** signifiantes. Cela a pour intérêt de pointer la discussion exégétique sous-jacente et d'identifier sa nature et ses objectifs, ce qui bien souvent permet d'étayer à contrario ou pas la détermination du sens littéral. Accessoirement, il sera très régulièrement possible de démontrer si la ligne de base Ḥafṣ que nous suivons correspond ou pas à la bonne variante coranique. Nous rencontrerons plusieurs exemples illustratifs de cette situation lors de l'analyse littérale des occurrences des termes-clefs **dîn** et **islâm**.

Nous préciserons que notre intérêt se portera principalement sur les **qirâ'ât** répertoriées par les auteurs sunnites. En effet, si l'on se réfère aux travaux publiés en la matière,[2] l'on constate que les variantes transmises par le monde shiite sont soit similaires à celles reconnues par les sunnites, elles portent alors sur la voyellisation et le jeu diacritique, soit elles sont spécifiquement shiites et ont pour fonction de « compléter la "partie manquante du Coran" en présentant la version considérée par la tradition shiite comme étant originelle ».[3] S'ajoute à cela les variantes résultant d'une inversion de termes. Interpolation et inversion correspondent à une modification du *ductus* dit uthmanien,[4] ce qui en pratique nous écarte de la ligne de base de la recension Ḥafṣ et ne répond donc pas aux matériaux pris en compte par notre analyse littérale. Au demeurant, le même phénomène existe pour les variantes sunnites qui en ce cas sont qualifiées de *marginales*/**shâdhdh** et, par conséquent, non retenues. De plus, il est manifeste que ces variantes ont pour rôle de justifier un supposé fondement coranique d'éléments propres à l'imâmisme duodécimain, ce qui en soi nous amènerait à un sujet d'étude trop spécifique par rapport à l'Islam compris comme une entité générale. Enfin, nous avons indiqué que nous ne possédions pas d'éléments historiques ou scripturaires probants permettant de valider ne serait-ce que l'existence des codex dits de 'Alî, Ibn Masa'ûd ou 'Ubay ibn Ka'b, or les variantes shiites sont majoritairement attribuées à ces codex.

---

sujet d'une opacité savamment entretenue, car la pluralité du texte coranique ne s'accommode guère du paradigme majeur de l'Islam : un seul Dieu, une seule Révélation, un seul Prophète, un seul Coran.

[1] Cf. Aḥmad Mukhtar et Makram 'Abdu–s–Sâlim, *Mu'jam al–qirâ'ât al–qur'âniyya*, 'Alam al–kutub, 6e éd., Le Caire, 1997.

[2] Citons notamment : Meir Moshe Bar-Asher, *Variant Readings and Additions of the Imâmî shi'a to the Qur'an*, Israel Oriental Studies, 13, 1993. Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an ; the old Codices*, Brill, Leiden, 1937. Todd Lawson, *Note for the Study of a Shi'i Qur'an*, Journal of Semitic Studies, 1991, XXXVI, p. 279-295.

[3] Selon la formulation et l'expression de Meir Moshe Bar-Asher in *L'exégèse coranique shi'ite non imâmite*, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, 120, 2013, p. 65-68.

[4] Pour l'importance numérique et herméneutique de ce type de variantes, voir : Etan Kohlberg et Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, *The Kitâb al-Qirâ'ât of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyârî*, Leyde-Boston, 2009.

Par conséquent, notre position quant au texte coranique est par définition neutre, ni sunnite, ni shiite, car elle ne dépend pas directement des exégèses des uns comme des autres, mais seulement du « document-texte-coran » que partagent ces deux grands groupes. D'autre part, notre approche intratextuelle ne prend pas en compte l'historicité du Coran et ne préjuge en rien de l'identité réelle de l'auteur ni de celle des locuteurs à qui il prête parole, que ce soit Dieu, Muhammad ou d'autres. Si postuler la communication de Dieu à Muhammad relève de la foi, l'énonciation résultante et le texte qui en découle se rapportent de notre point de vue au profane. Nous ne recourrons donc jamais à des formules telles que « *Dieu dit dans le Coran* », ou « *l'Auteur dit* », position dogmatique, ou encore « *l'auteur dit* », position sans sujet démontré. Rarement, quand il s'agit de citer directement un propos que le texte attribue de manière obvie à Muhammad, nous mentionnerons le rapport de ce propos par : « *Muhammad dit* ». Seul le texte en tant qu'entité sémantique discursive nous concerne, de ce fait nous userons avec constance de l'expression « *Le Coran dit* » ou autres équivalents qui, pour sembler curieux,[1] indiquent néanmoins la textualité axiomatique que nous poursuivons et possèdent l'avantage de l'objectivité.

Enfin, il est à peine nécessaire de préciser que nous entendons par recension Ḥafṣ le texte arabe. Nous reviendrons sur le problème de la traduction,[2] mais nous indiquons présentement que toute étude littérale ne peut porter à l'évidence que sur le texte arabe du Coran. Les traductions, quelles qu'elles soient, ne sont que des interprétations données du texte coranique. Elles s'appuient le plus souvent sur des interprétations fournies par les commentaires classiques, ce qui a pour effet immédiat d'enfermer l'étude du Coran en des boucles herméneutiques improductives et impropres à l'analyse. D'évidence, toute approche lexicale et sémantique ne peut être fondée que sur la formulation originale du texte. Cependant, notre méthodologie comporte obligatoirement une étape finale de traduction des résultats de sens littéraux. Il va donc sans dire que l'ensemble des traductions présentées en ce travail sont nôtres.[3] De la forme littéraire de notre traduction, le lecteur pourra parfois être étonné puisqu'elle est contrainte par le texte arabe bien que syntaxes arabe et française soient fort différentes. Nous nous sommes en effet astreint à respecter au plus près l'ordre syntaxique du Coran et à chercher une formulation comportant autant que possible le même nombre de termes. Ceci nous oblige à rendre les locutions arabes coraniques mot à mot quand elles n'ont pas d'équivalent direct en français et, dans le cas contraire, à ne pas recourir à des locutions françaises qui pourtant seraient stylistiquement avantageuses. Aussi, la *traduction littérale* que nous proposons revêt quelquefois un aspect suranné, mais que nous pensons toujours admissible en langue française et, surtout, compréhensible.

***

---

[1] Notons que l'expression *le Coran dit*/**qâla al–qur'ân** ne fait pas sens en arabe.

[2] Cf. Partie I, Chapitre IV, alinéa 5. a – *Méthodologie de résolution du sens littéral*.

[3] Il peut arriver que pour permettre une comparaison directe entre les résultats de l'analyse littérale et les traductions proposées nous les citions in extenso et, en ce cas, nous les référençons.

PARTIE I

HERMÉNEUTIQUE

&

ANALYSE LITTÉRALE DU CORAN

Le monde est langage et le langage est monde.

« Le sens habite véritablement le texte comme une mystérieuse substance ; il est le fond de cette curieuse entité appelée forme et l'acte de lecture consiste à le dévoiler. » [1]

Chapitre I – Herméneutique & Vérité

Nous l'avions souligné en notre introduction, l'objet de cette recherche est en apparence simple, quoi de plus évident que le sens de deux mots aussi connus que **dîn** et **islâm**. Certes, et si nous devions nous cantonner aux lexiques, il en serait ainsi. Mais, titrant que leur étude aurait lieu « *dans le Coran* », se pose alors la signification de ces termes dans le texte qui les présente, leur contexte textuel au sens large. Et, pour paraphraser Friedrich Ast,[2] ce qui n'était qu'un fragment, un signe isolé, devient une partie d'un tout et ne serait dès lors compréhensible qu'en fonction de ce tout, le Coran, texte dont le sens est lui-même tributaire de la signification de ses parties. L'existence de cette circularité dite herméneutique justifie avec acuité toute la difficulté de la détermination du sens, de la compréhension, du possible et de l'improbable, du certain et du probable, de l'ontologie d'une vérité textuelle. C'est la conscience de ce phénomène herméneutique qui fonde la réflexion propédeutique introduisant notre recherche. Toutefois, admettre à priori la conclusion conventionnelle issue du discours herméneutique contemporain, à savoir : il n'y a pas de vérité du texte, mais seulement des interprétations, aurait été produire une énième suite d'interprétations, attitude sans valeur probante. L'étude de sens *in texto* de nos deux termes-clefs nécessitera donc de notre point de vue la détermination d'une entité rare et fort discutée : le *sens littéral* qui, une fois identifiée, imposera en retour l'élaboration d'une méthodologie adéquate à même de l'établir rationnellement, tel est l'objet de la présente Partie I.

1. Pour quelle herméneutique ?

Bien que notre travail porte sur le Coran, ce n'est pas à l'herméneutique des textes sacrés, *l'interpretatio* des anciens, à laquelle nous faisons allusion. L'herméneutique ne serait là que l'ensemble des règles d'interprétation présidant à l'exégèse, exégèse destinée à éclaircir ce qui serait obscur,[3] *l'ars interpretandi* de la Thora, de la Bible et du Coran. De même, il ne s'agira pas de la méthodologie herméneutique structuraliste des sémiologues, des sciences humaines, de la philosophie ou de la psychanalyse que Michel Foucault définissait ainsi : « l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leurs sens. »[4] Ce n'est pas tant l'aspect méthodologique qui présentement nous importe, aussi entendrons-nous par herméneutique une théorie de la *sémiosis* ou émergence du sens. Non pas tant sous l'angle fondamental de la sémiotique,

---

[1] Michel Otten, *Sémiologie de la lecture*, Delcroix et Hallyn (dir.) *Méthodes du texte, introduction aux études littéraires*, Duculot, Paris, 1987, p. 342.

[2] Le *locus classicus* en est : « Le détail doit être compris à partir du tout et le tout à partir du détail », Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, p. 119.

[3] Selon la formule du R.P. Augustin Calmet : « Interpréter les Saintes Écritures c'est éclaircir ce qui est obscur », *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1715, p.147.

[4] Michel Foucault, *Les Mots et les choses,* Gallimard, Paris,1966, p. 44.

laquelle s'applique à tous types de signes, mais selon une application particulière de l'herméneutique holistique : Quid du signe langagé et, plus particulièrement, de sa forme fixée, l'écrit ? Comment le sens naît-il de la rencontre entre un texte et un lecteur ? Quels sont les processus mis en œuvre lors de la lecture signifiante ? Qu'en est-il des conditions de réception du texte et de la construction du sens ? Quel rôle attribuer à l'auteur, au texte, au lecteur ? Quelles sont leurs fonctions respectives ? Quelles limites d'action, d'influence, d'inférence et d'interférence entre ces différents partenaires ?

En synthèse, ces interrogations renvoient quant à notre sujet à une phénoménologie de la lecture, c'est-à-dire les mécanismes à l'œuvre lors du surgissement du sens : « l'événement de la compréhension »,[1] une étude du rapport au texte : « l'expérience herméneutique » telle que l'entendait Gadamer.[2] L'herméneutique qui nous préoccupe n'est donc pas l'art d'interpréter, mais l'étude du processus d'interprétation et, plus exactement encore, l'analyse de sa fonction dans l'acte de lire. Cette investigation est le préalable requis à la conception théorique de notre hypothèse de *sens littéral* ainsi qu'à l'élaboration des outils méthodologiques rendant possible sa détermination. Comme le rappelle Jean Greisch, cette herméneutique peut être définie « comme la théorie des opérations de la compréhension dans l'interprétation des textes ».[3] Il ne s'agit pas là des mécanismes cognitifs impliqués, mais de ce qui relève, lors du transfert de l'information textuelle vers le lecteur, des échanges interprétatifs dus à sa propre démarche d'acquisition : les processus infraliminaux qui déterminent la saisie de sens. Il en sera au demeurant de même lors de l'encodage du sens par l'auteur.

Plus largement, comme nous le verrons, ces intrications cognitives et leurs circularités ont imposé progressivement l'herméneutique en tant qu'épistémè universelle et, comme l'énonça Gadamer,[4] sa tâche sera alors « d'élucider ce miracle de la compréhension qui n'est pas communion mystique des âmes, mais participation à une signification commune. »[5] Comment lit-on le monde ? Ainsi contingenté, notre questionnement herméneutique sera plus précisément encore : comment définir ou appréhender les interactions permanentes et leur circularité, les rapports interactifs entre *signes* de l'auteur, *signifiants* du texte et *signifiés* générés par le lecteur ?[6]

2. De la théorie herméneutique

Qu'est-ce que le sens ? Interrogation ontologiquement liée à la détermination du vrai : qu'est-ce que la vérité ? En l'occurrence et en application : *la vérité d'un texte*. Nous savons à l'heure actuelle que l'herméneutique en tant qu'entreprise du sens par excellence a, selon l'aboutissement de sa propre trajectoire, implosé de par la charge déconstructiviste qu'elle portait initialement en son sein. Le « *sens de tout* » et la vérité objective du positivisme deviennent le « *tout se vaut* »,[7] aphorisme dont l'accomplissement relativiste pourrait être un dogmatique : « *rien n'a de sens* ». Le radicalisme nietzschéen du « *tout n'est*

[1] Selon l'expression de Jean Grondin, *L'herméneutique*, Puf, 2011, p. 48-60.
[2] Titre de la deuxième section de son ouvrage phare : *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996.
[3] *Herméneutique*, Encyclopédie Universalis, version numérique, 2013.
[4] Cf. Paragraphe 4, 4. f.
[5] Hans-Georg Gadamer, ibid., p. 313.
[6] La sémiologie saussurienne envisage le *signe* comme la forme *signifiante* résultant de l'association d'un *signifiant* et d'un *signifié*, cf. *Grammaire méthodique du français*, Martin Riegel, Jean-Christophe Pellat, René Rioul, Puf, 2011, p. 919.
[7] Selon l'expression de Pierre Lévy, *La sphère sémantique 1. Computation, cognition, économie de l'information*, Hermès-Lavoisier, Paris, p. 339.

qu'interprétation »,[1] qui n'était encore que perspectiviste, s'en trouve ici outrepassé, car même le non-sens suppose alors qu'il y ait un sens. Le bref survol de la nébuleuse herméneutique que nous allons opérer n'aura ainsi comme modeste ambition que de mettre en évidence les limites systémiques de la question et ses rapports principiels avec la notion de vérité. Interrogation fondamentale s'il en est, mais qui appliquée au sens textuel sera à même de nous permettre de proposer, pour le Coran s'entend, des règles méthodologiques d'établissement du *sens littéral* en tant que *vérité textuelle*. S'agissant d'un texte comme le Coran, l'on comprend aisément que la question de la *vérité du texte* soit capitale. Ceci précisé, ce n'est donc pas uniquement pour des raisons didactiques que notre approche épousera les traits d'une histoire téléologique de l'herméneutique, puisqu'il se pourrait que l'idée même d'une telle histoire ne soit qu'une interprétation reconstructive.[2] Notre approche analytique et critique sera organisée comme suit :
– *a.* Herméneutique magique ; – *b.* Herméneutique dialectique ; – *c.* Herméneutique exégétique ; – *d.* Herméneutique musulmane ; *e.* Herméneutique réformée ; *f.* Herméneutiques spécialisées ; – *g.* Herméneutique générale ; – *h.* Herméneutique philosophique ; – *i.* Herméneutique universelle ; – *j.* Herméneutique structuraliste ; *k.* Herméneutique déconstructiviste ; – *l.* Herméneutique constructiviste. Comme l'indique le titre de chapitre, ce panorama de l'herméneutique n'a en réalité pour autre objectif que de clarifier la notion de vérité, en retracer l'évolution et montrer ainsi que vérité du monde et vérité du texte sont intimement liées par nos conceptions herméneutiques de la compréhension.

2. a – *Herméneutique magique*

« La lecture est plus vieille […] que l'écriture […] La lecture débute avec l'examen du monde qui nous entoure. Elle commence avec la reconnaissance d'évènements répétés comme le tonnerre, la foudre, la pluie. Elle commence avec les saisons et la croissance de choses. Elle commence avec cette douleur sourde qui disparaît avec de la nourriture et de l'eau. Elle survient quand le temps est enfin découvert. Lire commence avec la manipulation des signes. »[3] De cette sémiotique première, celle des signes[4] du monde et de soi au monde, l'on pourrait percevoir, non pas les prémices d'une herméneutique philosophique, mais sa figuration dès l'origine, celle du *Dasein*. Néanmoins, faudrait-il l'indiquer, il ne s'agit là que d'ethnographie spéculative, une mythologie d'homme moderne qui ne peut réellement tenir lieu de preuve. Cependant, si l'on admet que la fonction symbolique de l'animisme résiduel lu à la lumière de nos rétroprojections est un témoin même partiel de la "pensée sauvage", alors la lecture du monde, l'herméneutique primitive, traduisait le cercle initial, un univers d'interprétation interprétant le monde et l'homme comme sujet interprétant.

2. b – *Herméneutique dialectique*

Selon une autre origine choisie fort conventionnellement, nous pourrions constater que la célèbre maxime tronquée du sophiste Protagoras : « L'homme est la mesure de toute

[1] La formulation exacte est la suivante : « il n'y a pas de faits, seulement des interprétations ». Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1885–87, trad. J. Hervier, Gallimard, Paris, T. XII, p. 304.
[2] Cf. Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Introduction, Puf, Paris, 1993.
[3] Franck P. Jennings, *This is reading*, épigraphe de *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, dir. Bertrand Gervais et Rachel Bouvet, Presses de l'université du Québec, 2007.
[4] Nous entendons là *signe*, non pas au sens saussurien du terme, mais de celui du *representamen* peircien : « quelque chose tenant lieu de quelque autre chose pour quelqu'un sous quelque rapport ou à quelque titre », *Charles S. Peirce, Écrits sur le signe*, Gérard Deledalle, Seuil, Paris, 1978, p. 215. Il ne serait guère difficile d'identifier cette définition dans le corpus coranique pour une partie des sens du mot-clef **âya**.

chose »[1] ouvre à nouveau le débat tout comme elle en formule le terme actuel. La vérité ne serait ainsi que relative et, comme Platon le fit dire à Socrate : « La vérité de Protagoras ne serait vraie pour personne, ni pour un autre que lui, ni pour lui. »[2] De fait, pour Platon [428-347 av. J.-C.], si la vérité n'est effectivement pour ce monde sensible qu'illusions, au rang desquelles il classe *l'hermènia*,[3] c'est qu'il existe une Vérité au monde intelligible, celui des *Idées* pures, immuables et éternelles, dont notre réalité ne serait qu'apparence. La Vérité absolue serait donc accessible par ce qu'il nomme la *noèsis* : l'intellect immédiat. "L'idéalisme" de Platon semble alors répondre au relativisme de Protagoras que *l'Idée est la mesure vraie de toute chose*. Aussi, Aristote sera-t-il plus "sensibiliste"[4] que son maître et admettra que la vérité est une adéquation entre notre jugement et une réalité. Cette position, ayant connu un contemporain regain d'intérêt,[5] passera à la postérité sous la forme latine suivante : « *véritas est adaequatio rei et intellectus* »,[6] ce qui suppose de principe une congruence entre la *ratio cognoscendi* et *la ratio essendi*, une coïncidence entre la connaissance et l'Être. Ainsi, le rationalisme grec pose-t-il que connaître est connaître par la cause,[7] principe de causalité qui exclut toute circularité herméneutique, la vérité du texte sera la recherche d'une adéquation à l'origine. En conséquence, Aristote élaborera des règles logiques relatives aux divers modes de raisonnement et en particulier au langage,[8] lesquelles constitueront durablement le socle de l'herméneutique exégétique. Il faudra attendre la révolution herméneutique heideggérienne pour, à la suite de Kant, renverser la conception aristotélicienne, la vérité devenant en quelque sorte la connaissance des conséquences de l'être.

2. c – *Herméneutique exégétique*

Sans doute est-ce trois siècles plus tard que les besoins de la traduction vers l'araméen de la Thora hébraïque, les targumim, nécessitèrent d'inscrire la « vérité du texte » dans l'exégèse, l'art de comprendre et d'interpréter le texte sacré. La Thora en tant que Parole de Dieu en revêtait *de facto* les attributs : le Texte est alors Vérité absolue, immuable et

[1] In extenso : « L'homme est la mesure de toute chose : de celles qui sont, du fait qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas. » *Protagoras*, Jean Voilquin, *Fragment I, Penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, p. 204.

[2] Platon : *Théétète*, traduction Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p. 106.

[3] Ce terme apparaît dans *l'Ion* de Platon pour qui il ne s'agit que d'un art subalterne de la déclamation et du commentaire. Les poètes étant au mieux considérés comme inspirés par les divinités, leurs rhapsodes en étaient les interprètes, au sens double que ce mot revêt encore de nos jours. Ce lien au divin explique que le grec ε῾ ρ μ ε ν ε υ΄ ε ι ν *herméneuein* : interpréter, expliquer, traduire, puisse renvoyer à Hermès le messager interprète des dieux, mais aussi par conséquent au père de l'herméneutique.

[4] C'est-à-dire "matérialiste". Les spécialistes nous disent qu'il s'agit plutôt d'un hylémorphisme.

[5] L'on ne peut en effet exclure que des théoriciens comme Alfred Tarski, Bertrand Russel ou Karl Popper n'aient pas fondé leurs travaux novateurs à partir de cette base aristotélicienne.

[6] Il ne s'agit là que de la traduction latine popularisée par l'œuvre de Thomas d'Aquin au XIII[e] siècle d'une formulation antérieure synthétisant les réflexions du Stagirite sur la vérité [cf. Livre XIII du traité dit Métaphysique, cité en *Le Concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin,* Gianmarco Stancato, Vrin, Paris, 2011, p. 158]. En réalité, nous la devons au médecin et philosophe Abû Ya'qûb Isḥâq ibn Sulayman al–Isrâ'îlî connu en Occident sous le nom de Israeli Isaac ben Salomon [env. 850-950]. Ce premier néo-platonicien juif fut grand connaisseur d'Aristote de par les traductions qu'en firent les Arabes. Cet adage figure par une formule équivalente en son *Kitâb al–ḥudûd wa–r–rusûm* qui fut traduit en latin dès le XI[e] siècle sous le titre *Liber de definitionibus* par le moine Constantin l'Africain [cf. André Neher, *Dictionnaire du Moyen Âge, littérature et philosophie* – Israeli Isaac ben Salomon – édition numérique Universalis, 2014].

[7] Le syllogisme grec postule qu'il « est nécessaire que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle, et dont elles sont les causes. », Aristote, *Seconds Analytiques, I, 2, 71 b, 21*. Cité par Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 1987, p. 17.

[8] Ceci est l'objet des quatre premiers traités de *l'Organon*.

éternelle, les trois critères ontologiques de l'Idéal-Un platonicien.[1] Puis, Augustin d'Hippone [354-430] reformulera clairement ce modèle en sa transposition patristique et ses conséquences : les vérités essentielles sont en Dieu, elles en constituent le Verbe.[2] L'accès au sens de la Parole divine révélée n'en devint que plus impérieux, d'autant que la longue pratique exégétique judaïque avait précisément montré qu'un texte pouvait présenter plusieurs niveaux d'interprétation.[3] Il était donc attendu que l'exégèse biblique dut à sa suite développer une théorie du sens graduant notre perception de la Vérité du Texte, Parole de Dieu, de l'apparent au secret, du profane au sacré. Ce sont là les quatre sens de l'Écriture du Moyen-âge scolastique : *littera*, *allegoria*, *tropologia*, *anagogia*.[4] Mais, paradoxalement, la polysémie ainsi générée n'exprimerait-elle pas que des vérités relatives au sens où l'entendait Platon ? Thomas d'Aquin [1224-1274] entre autre lecteur critique d'Aristote, notamment par l'intermédiaire d'Ibn Rushd [1126-1198],[5] semble en avoir pris conscience et remania en conséquence le concept des quatre lectures selon un tour que l'on peut qualifier d'aristotélicien. À cette fin, il reprend vis-à-vis de l'Écriture la division binaire d'Augustin : sens littéral et sens spirituel, soit la lettre et l'esprit du texte.[6] Mais, si le sens spirituel demeure classiquement triparti,[7] d'Aquin distingue de plus trois aspects du sens littéral qui de la sorte peut être déterminé en fonction des cas par l'étiologie historique,[8] l'analogie intertextuelle[9] ou la portée parabolique.[10] Le littéral se distingue ainsi pour la

[1] L'on peut citer ici Philon d'Alexandrie [début du premier siècle ar. J.-C.], juif hellénisé, qui fut sans doute le maillon commun, le passeur entre l'approche philosophique grecque, l'étude textuelle judaïque et l'exégèse chrétienne naissante qui plus tard s'en inspirera.

[2] Dans *Philosophie*, Partie II, Chap.2-5, Augustin précise que ces vérités sont immuables, éternelles, incréées ; ce Verbe selon le christianisme sera alors incarné en Jésus. Ce credo théologique n'est pas sans rapport avec la longue controverse qui animera la scolastique du kalâm quant au statut du Coran en tant que Parole de Dieu.

[3] Globalement, nous pensons à la tradition talmudique plutôt qu'au Pardès, acronyme bien connu désignant un système quadriparti considéré comme précurseur des quatre sens de l'Écriture, à savoir : *Peshat*, sens littéral ; *Remez*, sens allégorique ; *Drash*, sens interprétatif ; *Sod*, sens ésotérique. Historiquement, si l'on constate la codification des « quatre niveaux de sens des Écritures » dès le V[e] siècle sous la plume de Jean Cassien [*Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Benoît Patar, Fides, 2006, p. 817-818] ce n'est que vers le XIII[e] siècle que le Pardès apparaît tel quel dans le monde judaïque [Gershon Sholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris, 1983] et la question de son antériorité est fort discutée [ex. : Moshe Idel, *Absorbing Perfection : kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002, p. 429-437]. Pour notre part, nous noterons que les fondateurs de l'exégèse biblique comme Origène ou Augustin utilisaient une division du sens double ou triple et rarement quadruple, ce qui indiquerait l'idée d'une évolution de la pensée exégétique endogène à la pensée chrétienne. De même, Origène proposait sur le modèle triparti corps–âme–esprit trois sens de l'Écriture : littéral, moral, mystique, [Cf. *Traité des principes*, IV, 11, Traduction Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Cerf, Paris, 1978]. Il n'y a pas de filiation établie avec Augustin d'Hippone qui fut au Monde occidental latin ce que fut Origène au Monde oriental de langue grecque.

[4] Selon cette classification, le premier sens est plus justement dit historique/*historia* que littéral, il délivre des faits. Le second est allégorique, figuratif, métaphorique. Le troisième se comprend au sens grec de *tropos* : manière, voie, orientation, d'où sens moral. Le quatrième est plus mystique qu'eschatologique.

[5] Cf. le célèbre « Contre Averroès » adressé aux averroïstes de l'université parisienne par Thomas d'Aquin : Alain De Libera, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Garnier-Flammarion, Paris, 2[e] éd., 1997.

[6] Augustin d'Hippone se fonda là sur une des interprétations de la parole attribuée à Paul de Tarse : « La lettre tue, l'esprit vivifie » : *Deuxième épître aux Corinthiens*, Chap. III, v6, *La sainte Bible*, Trad. Abbé A. Crampon, Desclée et Cie, Paris, N. T., 1928, p. 210. Pour l'exégèse d'Augustin, Cf. Josef Zycka, *De utilate credendi*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.

[7] À savoir : allégorique, tropologique, anagogique.

[8] Elle n'est pas à confondre avec une approche historico-critique, mais représente la prise en compte du contexte d'énonciation.

[9] C'est-à-dire expliquer un passage par un autre, sous-entendu appartenant au même corpus, ici la Bible comprise comme une somme de livres.

[10] Thomas D'Aquin, *Somme théologique,* I Pars, Question I, Article 10 : *La lettre de l'Écriture sainte peut-elle revêtir plusieurs sens ?* Cerf, Paris, 1984. Pour une analyse de la question, cf. Michel Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1974, Paris, p. 279.

première fois du littéralisme/*ad litteram*, point capital sur lequel nous reviendrons.[1] Pour Thomas d'Aquin, le sens littéral, s'il peut être multiple, n'en est pas moins autre que : « celui que l'auteur entend signifier ».[2] Il ajoute par ailleurs que « la signification par laquelle les choses signifiées par les mots signifient encore d'autres choses, c'est ce qu'on appelle le sens spirituel lequel est fondé sur le sens littéral et le suppose »,[3] ce qui selon la logique thomiste revient à dire que de la sorte Dieu garde la maîtrise de la polysémie des lectures. Pour D'Aquin et l'Église, ces vérités multiples émanaient de l'Église elle-même et constituaient la Vérité définie par cette communauté interprétante pure et parfaite représentante de la Vérité divine, aporie de la circularité herméneutique parfaitement assumée.

2. d – *Herméneutique musulmane*

Il pourrait sembler artificiel d'individualiser le sujet de l'herméneutique musulmane classique car, historiquement, l'exégèse coranique s'est construite sur des principes aussi bien judaïques que chrétiens,[4] notamment par le biais des sources syriaques ainsi que du contact permanent interreligieux. Bagdad, Bassora et Damas en furent les foyers les plus renommés. Parallèlement, les œuvres d'Aristote et des néo-platoniciens ont été traduites vers l'arabe dès le VIIIe siècle, mouvement qui connut son apogée sous le règne du sixième calife abbasside Al Ma'mûn [début IXe siècle] au sein de la célèbre *bayt al–ḥikma* fondée par son père Hârûn ar–Rachîd. L'ensemble de ce corpus fournit la majeure part des outils théoriques et pratiques de l'exégèse musulmane, ce qui explique la grande parenté entre la démarche herméneutique de l'Islam et celle de l'exégèse médiévale biblique. De la sorte, et pour schématiser à l'extrême, lorsque Tabari [fin IXe siècle] assied les bases de son **ta'wîl**[5] sur l'herméneutique du **bayân**[6] et le rapport de données transmises, il est en cela proche de l'exégèse juive. Quand Ar–Râzî [XIIe siècle] cherche à établir plus ou moins systématiquement les quatre sens de l'écriture en sa monumentale exégèse du Coran,[7] il est par contre conforme à l'exégèse biblique chrétienne d'alors. Si le premier réalisa la somme exégétique de l'orthodoxie, le second en fut en quelque sorte la clôture. Les autres commentaires de l'âge classique se situent entre ces deux pôles, y compris le **tafsîr bi-l–**

[1] Cf. Chapitre III, Sens littéral & Vérité du texte, § 1. Définitions du littéral.
[2] « *quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit* » : *Somme théologique*, ibid.
[3] Cité par Pierre-Yves Maillard, *La Vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, *Quodlibetales* : VII, Question VI, Art. XIV, Vrin, Paris, 2001, p. 51.
[4] Cf. Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam ; l'exégèse coranique de Tabari*, Vrin, Paris, 1990, p. 132-133.
[5] Muḥammad Ibn Jarîr aṭ–Ṭabarî. Le titre de son vaste commentaire du Coran est **Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân** ou *Somme des exposés sur l'interprétation/***ta'wîl** *du Coran*. L'emploi du terme **ta'wîl** indique à lui seul l'axe de la pensée herméneutique de Tabari. En effet, ce terme est le nom d'action de la forme II **awwala**, *retourner à*, et selon les perspectives aristotéliciennes de l'époque il se comprenait comme signifiant le retour à la cause d'où *interprétation*, en ce sens que l'interprétation est la recherche de sens à l'origine de *l'énonciation*/**bayân** conçue comme la seule possibilité de retour au sens, ce qui en soi résume un des postulats majeurs de l'herméneutique musulmane. Par ailleurs, l'autre partie du titre de cet ouvrage [*somme des exposés*] inclut aussi en cette herméneutique les sens supposément conférés au Coran par les premières générations de musulmans interprétateurs, le Prophète en premier lieu. Ce n'est que plus tard que le **ta'wîl** viendra à désigner l'exégèse anagogique ou allégorique et que **tafsîr** sera réservé à l'explication littéraliste du sens.
[6] Par **bayân**, Tabari explique en la longue introduction de son œuvre maîtresse qu'il entend par là la langue arabe, l'éloquence, la rhétorique, l'exposé d'une sagesse divine et les moyens textuels de les discerner. In Tabarî, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'an*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 3e Édition, 1999, Vol I/XIII, p. 56-57.
[7] Michel Lagarde, en l'organisation synthétique de sa lecture du tafsîr de Ar–Râzî, met clairement en évidence l'ensemble des règles herméneutiques mises en œuvre. Michel Lagarde, *Les secrets de l'Invisible. Essai sur le grand commentaire de Fakh al-Dîn al-Râzî*, Dar Albouraq, Beyrouth, 2008.

ishâra ou *explication de l'alludé*, fréquent en exégèse mystique. L'exégèse musulmane étant fondamentalement aristotélicienne, connaître le sens estpour elle connaître les causes, et Dieu étant la cause première de la Révélation, cause unique incommensurable et infinie, l'herméneutique musulmane suppose donc une Vérité divine demeurant par essence inatteignable, inconnaissable. Le Coran en tant que **bayân**, exposé de faits linguistiques, n'est ainsi pas à même de révéler la totalité du sens, voire le sens réel comme l'atteste la référence appuyée et récurrente au verset suivant : « *...ne connaît* [du Coran] *son sens premier*/**ta'wîl**[1] *que Dieu. Et ceux qui sont enracinés dans la connaissance disent* [seulement] *nous portons foi en lui* [le Coran], *tout provient de notre Seigneur...* »,[2] ce qui exclurait *de facto* que les hommes puissent accéder pleinement au sens coranique. Corollairement, cette herméneutique se donne pour infinie : « Les secrets [c'est-à-dire les sens subtilement inclus] de la Parole de Dieu sont infinis, et si la mer était encre et les arbres calames, elle s'assécherait et ils disparaîtraient bien avant que ces secrets ne soient épuisés. »[3]

Cette herméneutique de l'infini fit et fait encore consensus. Nous noterons que cette infinité de sens n'est pas superposable à celle qui résulte de l'herméneutique déconstructiviste contemporaine. En effet, si la première renvoie à la cause, c'est-à-dire à l'amont du texte : l'Auteur, et procède ainsi d'une opération reconstructrice, la seconde pose que l'infinité de l'interprétation repose sur la capacité interprétative du lecteur et relève donc d'une activité déconstructrice. Il est curieux de constater que la pensée réformatrice moderne en Islam se revendique de l'infinité de la Parole divine comme champ d'autres possibles alors qu'elle s'inspire en réalité des influences nihilistes du déconstructivisme. Nous voyons là une des raisons fondamentales justifiant de l'inadéquation de l'étiquette néo-mutazilite accolée à la catégorie dite des « nouveaux penseurs ».[4]

2. e – *Herméneutique réformée*

Or, lorsqu'une vérité de sens est dogmatiquement établie, les points d'entrée du cercle herméneutique sont suturés, aucun accès direct au sens du texte n'est possible, le texte n'exprime que le paradigme exégétique qui préside à sa lecture. Le phénomène herméneutique fonctionne alors comme un verrou exégétique. Conséquemment, face à l'autorité de l'Église dont la Pierre angulaire était le Texte, mais dont la lecture n'était plus

---

[1] En fonction de la note 5 précédente, nous aurions pu traduire **ta'wîl** par *interprétation*, mais c'eût été ne pas mettre en valeur le contexte particulier de ce verset.

[2] *S3.V7*. Pour les mutazilites, le discours divin coranique était adressé à la raison humaine, il devait donc être par elle intelligible. Aussi, est-il attendu qu'ils aient lu ce verset autrement. Pour ce faire, le texte arabe coranique n'ayant aucune ponctuation, ils ne marquèrent pas d'arrêt après le mot « Dieu » : « *ne connaît son sens premier que Dieu. Et ceux qui sont enracinés dans la connaissance disent…* », mais un segment plus loin : « *ne connaît son sens premier que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la connaissance. Ils disent…* » Ce fait grammaticalement et syntaxiquement correct est largement commenté dans les exégèses de Tabari et Ar–Râzî ci-devant mentionnées. Signalons que l'orthodoxie a matérialisé sa position en introduisant dans le texte coranique un signe suscrit indiquant un arrêt de lecture au mot « Dieu ».

[3] Citation du célèbre théologien et mystique Al–Ghazali Abû Ḥâmid [1058-1111] qui reformule ainsi *S18.V109* et *S31.V27*, cf. *Iḥyâ' 'ulûm ad–dîn*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 1986, T. I, p. 341. Signalons, que pour autant, il s'agit d'une surinterprétation desdits versets qui littéralement traitent au pluriel des *paroles de Dieu*/**kalimât**, lesquelles contextuellement s'établissent comme étant les paroles existenciatrices de Dieu. Il y a donc assimilation forcée à *Parole*/**kalâm** de Dieu au singulier en tant que désignant le Coran.

[4] Par exemple : Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 45. De même, il est tout aussi erroné de requalifier les mutazilites de « libres penseurs de l'islam », car leur attachement à la lettre du Coran est incompatible avec la signification actuelle de cette locution. Les dire « théologiens de la liberté » serait bien plus juste et représentatif de cette prime École de pensée.

qu'une vaste allégorèse, l'avant-garde de la Réforme, hors sa contestation de la primauté papale,[1] aura été fondamentalement l'exigence d'une révolution textuelle et, de ce fait, elle généra une réforme herméneutique majeure. Des précurseurs[2] à Martin Luther et Jean Calvin, la priorité textuelle de la Bible, l'exigence de la *Sola Scriptura*, aboutit à un principe exégétique précis : *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* : la Sainte Écriture est son propre interprète. Ce recours à la préséance du Texte par le retour à la littéralité et par refus des interprétations doxiques avait sans nul doute comme projet une unité de sens, primitive et supposée primordiale, l'existence évidente d'un sens littéral initial. Mais, et ce n'est point un paradoxe herméneutique, ce mouvement généra au contraire une multiplicité d'interprétations de la Bible. De plus, la traduction étant au cœur de la réforme protestante, il s'avéra que l'individu lecteur pouvait alors jalonner son propre parcours de sens vers une signification potentielle, la *sola scriptura* dévoila l'existence d'un « *solus lector* » et, conséquemment, d'une riche efflorescence d'interprétations. Ce constat amena les premiers théologiens réformés comme Matthias Flach[3] à s'interroger non plus sur le sens à donner, l'exégèse biblique, mais sur la régulation du sens et donc sur les mécanismes donneurs de sens, réflexions préfigurant l'herméneutique en ses acceptions contemporaines. John Locke [1632-1704], lui aussi protestant, abordera les confusions entre l'intention de l'auteur et celles du lecteur.[4] C'est ainsi que reviendra au luthérien strasbourgeois Johann Conrad Dannhauer [1603-1666] le premier emploi du semi-néologisme *hermeneutica*[5] et, tout spécialement, d'avoir posé les bases d'une herméneutique que l'on pourrait qualifier de générale.[6] Pour autant, conformément à la direction exégétique de la Réforme, il défend contre l'interprétation allégorique la détermination du *sensus litteralis*, sens littéral reposant sur l'établissement d'une vérité herméneutique, c'est-à-dire ce que l'on comprend comme étant signifié, et d'une vérité logique cherchant à vérifier si cela est vrai ou non.[7] Cette notion de logique probante centrale à la vérité herméneutique ouvrira la voie à la constitution d'une herméneutique générale par l'intermédiaire du développement des herméneutiques dites spécialisées.

---

[1] Il n'est pas anodin que la naissance de l'exégèse historico-critique soit aussi son triomphe lorsqu'en 1506 Lorenzo Valla démontra que la Donation de Constantin, fondement scripturaire de l'autorité terrestre papale, était un faux, cf. *De falso credita et ementita Constantini donatione libri duo*, Lorenzo Valla, trad. Jean-Baptiste Giard, Belles lettres, Paris, 1993.

[2] De Pierre Valdo [1140–1206 ?] à Lefèvre d'Étaples [1450–1537] : *Historical dictionary of France*, Gino Raymond, Scarecrown Press, 2008, p. 295.

[3] Matthias Flach dit Flacius Illyricus [1520–1575]. Les conflits inter et intra-religieux autour de la Bible soulevés par la Réforme furent l'enjeu d'une détermination des règles de la juste interprétation du texte, puis des textes. C'est dans ce contexte que se comprend la *Clavis scripturæ sacræ* de Flach et, s'il ne s'agit encore que d'une méthode d'interprétation, elle s'appuie sur des présupposés ouvrant à une herméneutique générale. Sur ce point, voir : Denis Thouard, *Modi interpretandi. Clés et méthodes dans l'herméneutique de la première modernité : Mathias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton*, Mitteilungen des SFB 573 Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit, Munich, 2006, p. 15-23.

[4] Écrit posthume publié en 1705 : *Locke's Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles*, fac-similé édition 1820, Andrew Norton, 2009.

[5] Du grec ἑ ρ μ ε ν ε υ τ ι κ ο ́ς, *erméneutikos* : qui relève de l'interprétation, qui fait comprendre. Johann-Conrad Dannhauer : *Hermeneutica sacra sive methodus exporendarum sacrarum litterarum*, Staedelius, Strasbourg, 1654.

[6] « Tout ce qui est objet de savoir a une science philosophique correspondante. Tout mode d'interprétation est un objet de savoir. Donc le mode d'interprétation a une science philosophique qui lui correspond. » Ce syllogisme est extrait de l'ouvrage *Idea boni interpretis et laitiosi calumniatoris* : Johann-Conrad Dannhauer, Strasbourg, 1630, traduit et présenté par Jean Greisch, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris, 2000, p. 72.

[7] Michael Marra, *Essays on Japan : Between Aesthetic and Literature*, Brill, Leiden, 2010, p. 229. En cela Dannhauer s'appuie sur Bacon et son *Novum organum* [1620] et Descartes en son *Discours sur la méthode* [1637].

2. f – *Herméneutiques spécialisées*

Les XVII[e] et XVIII[e] siècles verront dès lors fleurir une riche réflexion herméneutique dont la reconnaissance historique a été récemment remise à l'honneur. L'importance de cette filiation herméneutique avait été occultée, notamment suite à la thèse historique de Dilthey[1] et au rôle clef que les développements postérieurs de l'herméneutique philosophique lui conférèrent.[2] Toutefois, il n'y a rien d'étonnant à ce que ce « *cogito herméneutique* »[3] puisse avoir été corollairement suscité par l'émergence paradigmatique du distinguo descartien entre connaissance et science. Aussi, ses acteurs furent-ils souvent théologiens et rationalistes, citons Descartes, Hobbes, Spinoza, Newton, Wolff, Leibniz, Kant, l'on pourrait alors parler « d'herméneutique rationnelle ».[4] Mais, là encore en lien avec le milieu protestant, il y eut tout autant une approche théologique et philologique, mentionnons Bayle, Meier, Chladenius, Clauberg, Thomasius, Crusius, Lambert, Reimarus. L'on doit à Christian Wolff [1679-1754] d'avoir pointé avec modernité la relativité de la vérité de l'interprétation en tant que mécanismes donneurs de sens.[5] Par ailleurs, sous l'influence déterminante de la philologie critique, la vérité d'un texte n'est plus conditionnée par son statut externe : révélé, sacré ou légal, mais par sa nature propre, son ontologie textuelle,[6] rapport au texte dont nous assumerons le principe s'agissant de notre approche littérale du Coran. Si ce nouveau positionnement s'exprima principalement en cette période sous la forme d'herméneutiques spécialisées : philologie, droit, technique, science, théologie, les fondements préscientifiques de ces approches ouvrirent la voie à une recherche de la vérité à la lumière de la raison et non plus de la croyance. Cette réflexion, tout en le fragmentant, étendra considérablement le champ de la vérité et supposera progressivement à la vérité une courbe asymptomatique. L'ère de l'Encyclopédie, en œuvrant à « l'enchaînement des connaissances »[7] et à leurs rapports analogiques « en allant du connu à l'inconnu »[8] participe de la question du sens et préfigure par elle-même une herméneutique générale[9] que l'on pourrait peut-être inférer de cette formule due à Diderot : « Toute science, tout art, a sa métaphysique. »[10]

---

[1] Wilhem Dilthey [1833–1911]. Il fut le premier à rédiger une histoire de l'herméneutique : *Origines et Développement de l'herméneutique* texte publié en 1900 dans *Le monde de l'esprit*, trad. Maurice Rémy, *Wilhem Dilthey,* Aubier, Paris, T. I, 1947, p. 319-340

[2] Voir, André Laks et Ada Babette, *La naissance du paradigme herméneutique : de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2008.

[3] Titre de l'ouvrage dont nous tirons une partie des acteurs ci-après référés, Jean Greish, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris, 2000, p. 158-160.

[4] Selon l'expression de Daniel Dumouchel, *Années 1781-1801 : Kant, critique de la raison pure, vingt ans de réception,* Actes du 5[e] congrès international de la Société d'études kantiennes de langue française, Montréal, 2001, p. 128.

[5] « D'après Christian Wolff, la vérité herméneutique relève du vraisemblable et non de la certitude apodictique. Il n'existe pas d'interprétation absolument vraie d'un texte ; il n'y a que des interprétations plus ou moins vraisemblables, ce qui revient à dire qu'il y en a plusieurs. » : *Dictionnaire de la Philosophie*, Encyclopædia Universalis, Albin Michel, Paris, 2014. Toutefois, nous ajouterons que Wolff accorde la prépondérance du sens à l'auteur de telle sorte qu'il n'y a pas de meilleure interprétation que celle que l'auteur donnerait à son œuvre. Nous reviendrons sur ce point au chapitre consacré à l'interprétation.

[6] Denis Thouard, *Herméneutique critique* : *Bollack, Szondi, Celan*, P. U. du Septentrion, Lille, 2012.

[7] Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des métiers*, Œuvres complètes, H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Hermann, Paris, p. 85.

[8] Dumarsais, *Encyclopédie*, article CONSTRUCTION – Grammaire – vol. IV, p. 76.

[9] Cf. Claire Fauvergue, *Y a-t-il une herméneutique dans l'Encyclopédie ?* Revue *Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration*, Université de Nagoya, vol. IV, 1, 2010, p. 51-59.

[10] Diderot, *Encyclopédie*, article ENCYCLOPÉDIE – Philosophie – vol. VII, p. 220.

2. g – *Herméneutique générale*

À l'aube du XIXe, Friedrich Von Schlegel, héritier des Lumières et de l'Aufklärung et acteur aux origines du romantisme allemand, se plaît à rêver au-delà de la philologie[1] à un « philosopher infini »,[2] mais sans pour autant le théoriser. Il en sera de même de son proche ami Friedrich Schleiermacher [1768-1834] qui saura cependant élargir le cadre "exégétique" et préparer au paradigme d'une herméneutique générale. Son intérêt premier fut de « fonder une exégèse adéquate du Nouveau Testament »,[3] ce qui confirme que l'histoire de l'herméneutique est loin d'être aussi linéaire et idéalisée que son hagiographie veut bien le présenter. Toutefois, il est admis que Schleiermacher postula la nécessité d'une théorie de la compréhension : « L'herméneutique en tant qu'art de comprendre »,[4] c'est « envers de la grammaire »[5] dont il jugeait qu'elle n'existait pas encore sous forme générale : « seules existent plusieurs herméneutiques spéciales ».[6] Pour autant, un F.-A. Wolf énonçait déjà : « L'herméneutique enseigne à comprendre et à expliquer les pensées des autres d'après leurs signes. La compréhension a lieu quand dans l'âme du lecteur les représentations et les sentiments s'éveillent selon l'ordre et la liaison présents dans l'âme de l'auteur. »[7] La valeur normative des « signes » est ici dépassée, mais la vérité du texte reste encore toute aristotélicienne puisque la compréhension y est définie comme la concordance entre le lecteur et l'auteur.

Cette relation est toujours à l'œuvre dans la définition de l'herméneutique que donne Schleiermacher : « elle est une méthode dont les règles, partant du simple fait que constitue l'acte de comprendre, sont développées dans une structure cohérente à partir de la nature du langage et des conditions fondamentales de la relation entre celui qui discourt et celui qui perçoit. »[8] Néanmoins, ce n'est que de manière éparse en son œuvre que Schleiermacher exprimera l'intuition d'une méthode générale que l'on pourrait globalement qualifier d'interprétation et dont la finalité serait de « chercher à comprendre aussi bien que l'auteur »[9] et, pour ce faire, « se rendre capable de se libérer de son état d'esprit propre pour adopter celui de l'auteur… ».[10] En outre, cette formulation précise qu'il s'agit par cette démarche de comprendre « mieux que l'auteur »[11] et Schleiermacher l'explicite ainsi : « nous pouvons et devons amener à la conscience claire ce qui pour l'auteur lui-même demeurait inconscient à ses yeux ».[12] Alors qu'il ne s'agit objectivement là que de prémices, sans doute est-ce en ce dépassement de l'auteur que la reconstruction historique de

[1] Ce qu'il nomme une Symphilosophie. Cf. Denis Thouard, *Friedrich Schlegel : de la philologie à la philosophie (1795–1800)*, Vrin, Paris, 2002, p. 42.
[2] André Stanguennec, *La philosophie romantique allemande : un philosopher infini*, Vrin, Paris, 2011.
[3] A. Laks et A. Babette, opus cité, p. 13.
[4] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Mariana Simon, Labor & Fides, Genève, 1987, p. 100.
[5] Ibid., p. 57. C'est-à-dire accomplir le parcours de l'expression vers la pensée de l'auteur.
[6] Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher (1838)*, Cerf, Paris, 1995, p. 112.
[7] Friedrich-August Wolf [1759–1824], *Enzyclopädie der Philologie*, S. M. Stockmann, Leipzig, 1831, p. 164. Cf. Avant-propos de Jean Starobinski, *Herméneutique* de F. Schleiermacher, Mariana Simon, Labor & Fides, Genève, 1987.
[8] Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Cerf/Presses Universitaires de Lille, Paris-Lille, 1987.
[9] Ce célèbre adage de l'herméneutique : « la tâche de l'herméneute consiste à chercher à comprendre aussi bien et même mieux que l'auteur » n'a pas en réalité d'auteur clairement identifié. Schleiermacher l'emploie à plusieurs reprises en ses écrits, mais cette formule est retrouvée chez bien des précurseurs comme Chladenius ou Wolff cités précédemment comme le rappelle J. Greisch, *Herméneutique,* Encyclopédie Universalis, version numérique 2013.
[10] Ibid., note 60, p. 114.
[11] Ibid., p. 21.
[12] Ibid.

l'herméneutique verra en Schleiermacher un des fondateurs de l'herméneutique philosophique.[1] Un texte n'aurait donc plus comme seule finalité d'apporter la vérité de l'auteur, son intention, mais de délivrer la vérité du lecteur. Ce processus d'ampliation du sens est nécessairement interprétatif et pourra s'avérer infini.

2. h – *Herméneutique philosophique*

À l'horizon du XXe siècle, Dilthey écrit : « nous appelons herméneutique l'art de comprendre les expressions de la vie fixée par l'écriture. »[2] Tout comme pour Schleiermacher, le lien avec l'herméneutique exégétique protestante est encore présent, mais la notion « d'expérience de la vie » traduit l'intérêt de Dilthey [1833-1911] pour les sciences humaines naissantes. C'est en les dégageant du positivisme qu'il parviendra à un véritable élargissement de la pensée herméneutique et en fixera l'objet essentiel : la compréhension, qu'il définira comme suit : « Nous appelons compréhension le processus par lequel nous connaissons un "intérieur" à l'aide de signes perçus de l'extérieur par nos sens ».[3] Or, celle-ci n'est possible que de par l'interaction entre l'observé et le sujet, échanges qui ne sont pas linéaires puisque « la compréhension résulte donc du tout, qui résulte pourtant lui-même du détail »,[4] phénomène qu'il qualifiera de « *cercle herméneutique* ».[5] Si donc la compréhension de tout texte passe par une série interactive d'interprétations de signes, il en sera de même de toute œuvre et, par extension, de la compréhension du fait sociétal et humain, de la réalité. L'herméneutique est encore générale, mais en tant qu'interprétation du monde elle est en voie de devenir philosophique ; il ne s'agira plus de comprendre, mais de « comprendre la compréhension ».[6] La vérité devient un système d'explication et non une chose en soi. Par suite, Heidegger [1917-1976], qui fut d'abord un commentateur d'Aristote, réinterpréta la problématique de l'ontologie de l'être aux lumières de la théologie catholique et de la révolution kantienne. Pour Kant, le sens n'était plus en la cause, mais « était à priori immanent à la pensée du soi fini »[7] et, par voie de conséquence, la vérité « n'a pas son lieu originaire dans la proposition ».[8] Heidegger fait toutefois observer que le sens est ainsi l'acte d'une transcendance métaphysique immanente au sujet.[9] Ce faisant, il dépasse définitivement l'horizon technique des herméneutiques spécialisées et de l'herméneutique générale pour axer la réflexion sur l'existentialisme ontologique, le Dasein, ou *l'étant de l'être*.[10] Ce n'est plus l'objet qui est sujet de l'herméneutique, mais le sujet qui est lui-même objet d'une herméneutique, toute compréhension est compréhension de soi. Heidegger traitera donc plus précisément du

---

[1] C'est en ces termes que P. Ricœur le conçoit : « Schleiermacher aura étendu au monde de l'homme la révolution copernicienne de Kant. » Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 78.
[2] Wilhelm Dilthey, opus cité, p. 321.
[3] Ibid. p. 320.
[4] Ibid. p. 332.
[5] Il est classique d'attribuer cette célébrissime locution à Dilthey, mais nous n'avons pas pu en trouver référence directe. Il semble plutôt que nous la devions à Schleiermacher, et ce, de l'avis même de Dilthey si l'on en croit Ilse Nina Bulhof, Wilhelm Dilthey *: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff Publishers, La Hague/Boston/Londres, 1980, p. 69.
[6] Denis Thouard, *Qu'est-ce qu'une herméneutique critique ?*, *L'esprit Mind/Geist*, Methodos n° 2, Collectif, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2002.
[7] Comme l'exprime André Stanguennec, *Être, soi, sens : Les antécédences herméneutiques de la dialectique réflexive*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2008, p. 69.
[8] Citation de Heidegger donnée par Jean Greisch, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 172.
[9] Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1928, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953.
[10] Martin Heidegger : « le Dasein est de telle manière qu'étant, il entend quelque chose de tel que l'être », *Être et temps*, Gallimard, 1986, Paris, p. 43.

« cercle de compréhension/*Zerkel des verstehens* »[1] qu'il définira ainsi : « il est l'expression de la pré-structure de l'existence même ».[2] Le projet heideggérien n'est rien moins qu'une métaphysique de l'être, le cercle herméneutique se réfère alors à l'interaction entre compréhension de soi et compréhension du monde, là se situe la vérité. L'herméneutique devient ontologico-phénoménologique,[3] acquérant de facto le statut de sa nouvelle ambition : une herméneutique philosophique. Elle visera à fournir une théorie générale des conditions ontologiques de la *compréhension*, ce qui aura pour effet progressif de l'éloigner de la validation d'une vérité de l'interprétation et, concernant notre sujet, de la recherche d'une vérité textuelle.

2. i – *Herméneutique universelle*

La pensée philosophique et herméneutique de Hans-Georg Gadamer [1900-2002] a profondément marqué l'époque contemporaine et demeure toujours d'actualité en cette période poststructuraliste. Disciple de Heidegger, il sera le principal théoricien de l'herméneutique de son maître. Suivant une démarche moins essentialiste, il pragmatisera l'herméneutique philosophique en développant en termes kantiens une « doctrine universelle de la compréhension et de l'explication »,[4] lui fournissant ainsi une dimension universelle. Il conceptualisera l'acte de comprendre en le généralisant à toute forme d'interaction entre l'homme et le monde. Contre le cartésianisme, il soutint que toute connaissance de la vérité est impossible et que la compréhension ne peut se limiter à des processus de cognition, comprendre est « le mode d'être de l'Être »,[5] modalité qui réalise ce que Gadamer nomme « l'expérience herméneutique ».[6] Pour lui, « le langage est le médium universel dans lequel s'opère la compréhension », le langage s'entendant ici au sens gadamérien du terme : « le rapport de l'homme au monde est tout simplement et fondamentalement langage et donc compréhension ». Il postule ainsi du cercle herméneutique le plus universel qui soit. Conséquemment, « le phénomène herméneutique n'est absolument pas un problème de méthode »[7] et l'herméneutique de Gadamer « se veut une phénoménologie et non une méthodologie de l'interprétation ».[8] Sans prétendre résumer la théorisation gadamérienne, l'herméneutique universelle appliquée à la compréhension textuelle repose sur deux process essentiels : la marche des préjugés et l'interprétation, notions nouvellement définies qui marqueront radicalement l'herméneutique moderne. Nous indiquerons que par préjugé[9] l'on doive entendre la précompréhension ou présupposition[1]

[1] Martin Heidegger, *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986, p. 152-153.
[2] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 153. La traduction de ce passage est de C. Mantzavinos, *Le cercle herméneutique : de quel type de problème s'agit-il ?*, rev. L'Année sociologique, vol. 63/2013, n° 2 – Collectif, p. 511.
[3] Selon la formulation de Luc Langlois, *L'universalité du verbum interius*, rev. Philosophiques, vol. 22, n°1, 1995, p. 140.
[4] In avant-propos de Jean Starobinski : *Herméneutique* de F. Schleiermacher, Labor & Fides, 1987, p. 9.
[5] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, traduction Étienne Sacre, Seuil, Paris, 1976, p. 7.
[6] Titre de la deuxième section de son ouvrage phare : *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1996.
[7] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, sous le titre *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, dans l'ordre des citations : p. 410 ; p. 11 ; p. 501.
[8] Selon Jean Grondin, *Gadamer et l'expérience herméneutique du texte*, Université de Montréal, http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/09_GRONDIN.pdf, p. 55, et ce, contrairement à ce que le titre de son opus magnum « *Vérité et méthode* » laisserait entendre. Il s'agit là en réalité d'un sous-titre de paragraphe qui, pour des raisons éditoriales a été imposé comme titre. Le titre original proposé par Gadamer était : « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique ». Cf. à ce sujet *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Jean Grondin, Grasset, Paris, 2011, p. 375.
[9] Traduction de l'allemand *vorurteil*. Tel que l'entend Gadamer, ce terme clef est à comprendre étymologiquement et plus, justement, sous la forme pré-jugé selon le sens latin de *praejudicium* : jugement

par laquelle nous entrons dans le cercle des compréhensions.[2] Le lecteur n'est plus un récepteur neutre d'un sens que le texte véhiculerait, mais il est un interprétant à qui revient l'initiative à partir d'une pré-position relevant d'une pré-connaissance ou pré-supposé. Par suite, il découvre par étape ce que le texte aurait à lui dire, approche inchoative dont la motion est questionnement, questions que pose le texte au lecteur et questions qu'il lui pose. En cet échange permanent entre le texte et son lecteur se réalise le processus d'interprétation, une dialogique alors synonyme de compréhension. Gadamer dénomma cette construction participative interprétation ou *auslegung*. L'interprétation en tant que mécanismes donneurs de sens est de la sorte la compréhension elle-même, ce qu'il exprima en ces termes : « comprendre, c'est toujours interpréter ; en conséquence, l'interprétation est la forme explicite de la compréhension. » Subséquemment, il n'y aurait pas de texte sans interprétation, autrement dit « sans déploiement de son sens par un interprète ».[3] Gadamer postule ainsi que la vérité ne serait qu'interprétations. Est alors consommée une double rupture épistémologique ; rupture d'avec la vérité scientifique : il n'y a pas de vérité cognitive qui serait distincte de la vérité de l'Être et donc de la subjectivité ; rupture d'avec la tradition herméneutique exégétique : du sens il n'y a ni science ni méthode, seulement une expérience.[4] Par suite, l'on aurait pu s'attendre à une désacralisation de la vérité herméneutique, mais l'universalisation de l'herméneutique renvoie à une vérité toujours asymptomatique, une quête de sens qui n'a plus alors pour objet l'infini divin au travers du texte sacré, mais celui de l'esprit humain. Une Vérité inconnaissable qui pourrait de ce fait accueillir l'ensemble de nos vérités ce qui permettrait un éternel renouvellement de sens. Ceci éclaire l'herméneutique philosophique heideggérienne : nous nous interprétons en interprétant les textes, c'est en cela que l'herméneutique gadamérienne est profondément universelle. Sous certains aspects, l'on peut ici oser un parallèle avec la conception herméneutique exégétique musulmane, tant classique que moderne, postulant de deux infinis : ceux de l'émetteur divin et du récepteur humain, nous l'avions partiellement évoquée au paragraphe consacré à l'herméneutique musulmane. Concernant notre méthodologie *d'analyse littérale du Coran*, nous montrerons qu'il existe une autre voie d'abord du texte que la marche en avant interprétative théorisée par Gadamer. Nous retiendrons cependant l'importance du préjugé gadamérien dont la réalité impose méthodologiquement une stratégie de court-circuitage.

2. j – *Herméneutique structuraliste*

L'origine de ce mouvement est linguistique, la théorie des systèmes de De Saussure[5] ou de Edward Sapir et Troubestkoy entre autres. Mais c'est sans doute de la tentative de

---

antérieur. Gadamer s'en explique lui-même : « Il n'est pas nécessaire que "préjugé" veuille dire erreur de jugement ; au contraire, le concept implique qu'il puisse recevoir une appréciation positive ou négative. Ici est manifeste la persévérance active du latin *præjudicium* qui fait que le mot peut avoir une signification non seulement négative mais également positive. » Ibid. note 83, p. 291.

[1] Ce faisant, Gadamer reprend un élément essentiel de l'analyse exégétique de Rudolf Bultmann [1884-1976], autre théologien allemand, pour qui la précompréhension [Vorverständnis] fonde les présupposés dans l'interprétation des textes. Cf. Rudolf Bultmann, *Foi et Compréhension*, Tome II, *Une exégèse sans présupposition est-elle possible ?*, Seuil, Paris, 1969, p. 167-75.

[2] Heidegger disait à ce sujet que le problème n'était pas de sortir du cercle herméneutique, mais de s'y engager convenablement, F. Heidegger, *Sein und Zeit*, *Être et temps*, trad. E. Martineau sur la 10e édition allemande, Authentica, Paris, 1985, p. 124.

[3] Dans l'ordre des citations : Ibid., p. 329 ; note 87, p. 57.

[4] Nous rappellerons que Heidegger, et surtout Gadamer, s'opposent au positivisme, celui de l'homme découvrant la puissance de l'herméneutique et désirant donner un nouveau sens au monde qui ne dépendrait que de lui, de ses facultés d'observation, et non plus d'un ordre édicté antérieurement, d'une connaissance.

[5] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1916, Éditions Payot, Lausanne, 1995. Il a été signalé que « De Saussure n'emploie que le terme *système* », le mot structure est seulement apparu en 1928 au

réintégration des sciences sociales au sein du concert des sciences « pures », après sa disqualification impulsée par l'herméneutique universelle,[1] que naîtra l'herméneutique structuraliste. En témoigne l'impact du paradigme structural anthropologique développé par Lévi-Strauss.[2] Par suite, la pensée structuraliste appliquée à divers modèles[3] domina le monde intellectuel des années soixante pour achopper définitivement au coin de ses propres apories une décennie plus tard. Fondamentalement, deux évènements vinrent après coup endeuiller puis enterrer cette herméneutique, la mort de l'auteur et la mort du texte. Au premier, Foucault et Barthes réservèrent un sort funeste : « la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'auteur ».[4] Formulé autrement : « Écrire, c'est ébranler le sens du monde… ».[5] Renversant renversement de perspective, l'auteur serait construit à partir de ses écrits et non l'inverse. Du second, l'approche structuraliste par un processus d'encodage analytique systémique[6] le réduit au silence et, en ce cas, « le texte n'a plus pour office que de communiquer un message sur la communication ».[7]

2. k – *Herméneutique déconstructiviste*

C'est aux limbes de l'herméneutique structuraliste que nous situerons l'herméneutique déconstructiviste, voire postmoderniste, qu'il ne serait donc pas précisément juste de qualifier de poststructuraliste,[8] autant d'étiquettes flottant au gré des spéculations intellectuelles. Ce phénomène de dérive a été amplifié par le fait que cette approche toucha divers domaines tels que l'architecture, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, les arts, la politique, etc. Après la disparition de l'auteur et de son texte, seul le lecteur demeure, il sera l'unique protagoniste et, en posture œdipienne, il devra, plus qu'il ne le pourra, interpréter librement le texte, au sens commun du verbe, selon ses intentions propres et sa capacité imaginative.[9] Derrida[1] est sans doute le chantre et l'icône emblématique de cette pensée

---

Premier congrès international de linguistes à La Haye, sous la forme « structure d'un système », in Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 83-84.

[1] Les thèses de Gadamer suscitèrent en effet de nombreux débats critiques dont certains alimentèrent pour partie le structuralisme et ses suites. Citons pour les défenseurs du rationalisme critique, H. Albert ; ceux de la raison dialectique, D. Henrich ; de la critique des idéologies, J. Habermas ; du déconstructionisme, J. Derrida ; de la raison communicationnelle, K. O. Appel ; de l'interprétationisme néo-nietzschéen, G. Abel, H. Lenk, de l'hermétisme philosophique, H. Rombach ; cité de Jean Greisch, « *Gadamer Hans-Georg – 1900-2002*, » Encyclopædia Universalis en ligne, http:/www.universalis.fr/encyclopedie/hans-georg-gadamer.

[2] Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962. L'on trouve clairement formulé le postulat structuraliste en sa visée herméneutique dans le passage suivant : « Si l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits […] il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution et à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes. », Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 28.

[3] Notamment, le structuralisme ethnographique, sociologique, psychanalytique.

[4] Roland Barthes, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Seuil, Paris, 1984, p. 69. À l'origine, il s'agit d'un article de Barthes : *La mort de l'auteur*, 1968, publié en la somme posthume ci-avant citée.

[5] Roland Barthes, *Sollers écrivain*, Seuil, Paris, 1979, p. 8. La citation complète est la suivante : « Écrire c'est ébranler le monde, y disposer une interrogation indirecte, à laquelle l'écrivain, par un dernier suspens, s'abstient de répondre. La réponse, c'est chacun de nous qui la donne, y apportant son histoire, son langage, sa liberté. »

[6] Cf. l'essai sur *Sarrasine*, une nouvelle de Balzac, en lequel Barthes exprime parfaitement cette approche, Roland Barthes, *S/Z*, Seuil, Paris, 1970. Les cinq codes qu'il y met en œuvre sont : code herméneutique, prairétique, sémique, symbolique, culturel.

[7] François-Xavier Amherdt et Philibert Secrétan, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, en débat avec la New Yale Theology School*, 2004, p. 257.

[8] Selon le terme de Mario J. Valdes, *Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, Buffalo, Toronto, 1999, p. 3-40.

[9] Un demi-siècle auparavant, mais sans doute avec moins d'intention déconstructiviste, Paul Valéry déclarait : « Lorsque l'ouvrage est paru, son interprétation par son auteur n'a pas plus d'autorité que toute interprétation

déconstructiviste.[2] Il aura enfoncé la porte déjà ouverte d'une lecture interprétative libérée de toute contrainte textuelle puisque, conformément à la sémantique saussurienne, c'est de la différence que naîtra le sens,[3] voire par le jeu infini de la "differance".[4] Une lecture en creux qui ne s'intéressa qu'aux non-dits du texte, l'impensé entre les mots, comme « mesurant le silence »,[5] de grands espaces s'offrant alors au "lecteur". L'on ne notera plus la polysémie du signe, mais celle de l'interprétant interprétant. Porté à son paroxysme épistémologique, le déconstructivisme nia ainsi au signe toute vérité et tout « signifié transcendantal »,[6] en d'autres termes : la mort textuelle ; le néant ? En ces conditions, le texte n'est que prétexte : « … c'est dans le texte de Proust lui-même que Miller [Hillis] trouve ce qu'il invente, à savoir un nom et un concept qu'il va ensuite faire travailler […] bien au-delà de cette œuvre. »[7] La radicalité de ces positions, une fois menées à leur acmé logique suscitera de nombreuses critiques,[8] citons : « le déconstructivisme est essentiellement une entreprise individualiste et destructive. Les efforts compulsifs du déconstructivisme pour démolir les fondements de l'Autre et du Soi tout à la fois vont trop loin sans remettre quoi que ce soit à la place ; implicitement, ils donnent lieu au nihilisme. »[9] Après la mort de l'auteur et celle du texte, l'échec du dialogue avec Gadamer[10] laissait craindre qu'il ne s'agisse là des funérailles du lecteur, l'impasse du sens par le non-sens de l'excès de sens.

2. 1 – *Herméneutique constructiviste*

Nous étions là au bord d'un gouffre nihiliste où l'on put écrire que « les interprètes ne décodent pas les poèmes, ils les font ».[11] Face à une pensée sans sujet, une ontologie du néant textuel et à la vocation à « l'impérialisme scientiste »[12] du structuralisme ainsi qu'à sa propension à développer « un genre d'intellectualisme foncièrement antiréflexif, anti-idéaliste, anti-phénoménologique »,[13] une réaction herméneutique fut amorcée. Le cantonnant à l'herméneutique textuelle, ce mouvement a pour nous double sens : d'après

---

de qui que ce soit. […] Mon intention n'est que mon intention, et l'œuvre est l'œuvre ». Cahiers, Collectif, Tome II, Gallimard, Paris, p. 1191.

[1] Cf., notamment, Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

[2] Citons aussi Gilles Deleuze, Félix Guattari, Paul De man, Jacques Lacan, Richard Rorty.

[3] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

[4] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* Puf, Paris, 1967, p. 92. La *différance* est un célèbre jeu de mots derridien, plutôt abscons à vrai dire, qu'il se refusera *in fine* à définir comme le rappelle Roose Marie-Clotilde dans son compte rendu de *Jacques Derrida et la loi du possible* par Silvano Petrosino, préfacé et traduit de l'italien par Jacques Rolland, Revue Philosophique de Louvain, 1995, vol. 93, n° 4, p. 670.

[5] G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak ?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson et L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana-Champaign, 1988, p. 284-286.

[6] Jacques Derrida, *Positions*, Entretiens, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 31.

[7] J. Derrida, *Le parjure, peut-être*, *Derrida lecteur*, Études françaises, vol. 38, P.U.M., Montréal, 2002, p. 21.

[8] Notamment aux États-Unis, voir John Searle et Barry Smith.

[9] Susan J.Hekman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, University of Notre Dame Press, 1986, p.195.

[10] Une rencontre fort attendue fut organisée entre Gadamer et Derrida à l'Institut Goethe de Paris en avril 1981, elle se solda par l'impossibilité du dialogue et la fuite en avant de Derrida.

[11] Stanley Fish, *Is There a Text in this Class*, Harvard University Press, Cambridge, 1980, p. 326-327. La citation intégrale est la suivante : « Interpretation is not the art of construing but the art of constructing. Interpreters do not decode poems; they make them. »

[12] François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, Tome 1, *Le chant du signe*, 1945-1966, Les Éditions La Découverte, Paris, 2012, p. 255.

[13] Paul Ricœur, *Lectures : la contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999, p. 355.

l'acception large du constructivisme,[1] auquel cas il est aussi qualifié de poststructuraliste, et selon une posture plus nuancée cherchant à reconstruire le sens après le désenchantement déconstructiviste postmoderne. L'on admit donc que le lecteur soit l'interprète, celui qui effectivement réalise « l'exécution active de la partition que représente le texte »,[2] mais ceci afin de réhabiliter le texte, le signe. Nous faisons nôtre cette approche et, en cette perspective, nous évoquerons deux figures importantes de l'herméneutique que nous dénommons constructiviste :

– Paul Ricœur, lui aussi inscrit dans la longue lignée des philosophes protestants, fut un acteur majeur de la scène herméneutique contemporaine. Nous ne nous hasarderons pas à résumer son complexe univers, mais observerons qu'il se dégagea progressivement du déconstructivisme[3] et développa une théorie herméneutique constructiviste réintégrant sous certains aspects « l'intelligence du texte au sein d'un parcours de sens ».[4] Il s'oppose ainsi au structuralisme et avance la question en ces termes : « Comment l'intelligence de la structure instruit-elle l'intelligence de l'herméneutique tournée vers une reprise des intentions signifiantes ? » Pour Ricœur, « l'herméneutique est une lecture du sens caché dans le texte du sens apparent ».[5] Rejoignant l'essentialisme heideggérien, il postule que « comprendre, c'est se comprendre devant le texte », mais à la manière de Gadamer il précise que cela n'est « point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste ».[6] Il s'agit donc de « comprendre le texte à partir de son intention, sur le fondement de ce qu'il veut dire » et non pas de « ce en vue de quoi il a été écrit ».[7]

– Umberto Eco est sans doute un des plus inclassables penseurs de la fin du XXe siècle, aussi habile que labile. Son herméneutique d'essence peircienne est constructiviste, elle vise la production de sens, et elle est sémiotique : « le Message équivaut au Signe »,[8] autrement dit, le signe médiatise les interprétations.[9] Ce positionnement s'exprime pleinement en sa théorie sémio-herméneutique des trois intentions : *intentio auctoris* ; *intentio operis* ; *intentio lectoris*.[10] Du fait que nous exploiterons ces trois notions lors de notre modélisation générale de la compréhension lors de la lecture,[11] nous nous attarderons présentement sur cette représentation. *L'intentio auctoris* est, à la lettre, l'intentionnalité de l'acteur rédactionnel en son texte et sa volonté de conduire le lecteur vers son point de vue. Ici, lire est l'opération visant à « rechercher *l'intentio auctoris* »,[12] chercher dans le texte ce que l'auteur voulait dire en fonction des instructions qu'il y a en quelque sorte "engrammées". *L'intentio operis* évoque le texte en sa fonction d'opérateur. Le texte est sous cet aspect un objet non fini en soi et restant à mettre en œuvre. Lire en ce deuxième volet est « chercher dans le texte ce qu'il dit », c'est-à-dire par le repérage de structures qui lui sont immanentes.

---

[1] C'est-à-dire : « la théorie issue de Kant selon laquelle la connaissance des phénomènes résulte d'une construction effectuée par le sujet », définition donnée par Jean-Michel Besnier, *Les théories de la connaissance*, coll. Que sais-je ?, Puf, Paris, 2005.
[2] Michel Riffaterre, *La production du texte*, Seuil, Paris, 1979, p. 10. Cette approche situe M. Rifaterre plus près du constructivisme tel que nous l'entendons que du déconstructivisme où il est d'ordinaire rangé.
[3] C'est en ce sens qu'il fut classé par certains ricœuriens parmi les poststructuralistes, in Michel J., *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris, 2013, p. 163-164.
[4] Paul Ricœur, *Lectures, Tome 2, La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999, p. 362.
[5] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 26.
[6] Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 130.
[7] Opus cité, *Le conflit des interprétations*, p. 7.
[8] Umberto Eco, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, Labor, Bruxelles, 1988, p. 32.
[9] À l'heure où nous relisons ces lignes Umberto Eco est malheureusement décédé.
[10] Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, 1990, Grasset, Paris, 1992, p. 29-32.
[11] Cf. Partie I, Chapitre III, § 4. Délimitation du sens littéral.
[12] Umberto Eco, ibid., p. 29.

C'est en cela que le texte est dit opératif, mais que pour autant il ne peut ontologiquement s'opposer à la subjectivité. *L'intentio lectoris* représenterait ce par quoi le lecteur recherche dans le texte « ce que le destinataire y trouve en référence à ses propres systèmes de signification et/ou en référence à ses propres désirs, pulsions et volontés passions. » Cependant, Eco note qu'il s'agit aussi de « chercher dans le texte ce qu'il dit en référence à sa propre cohérence contextuelle et à la situation des systèmes de signification auxquels il se réfère. » Cette attitude a pour fonction de limiter la « dérive infinie du sens » et il s'attachera à le démontrer partant de l'observation suivante : « on peut lire comme indéfiniment interprétable un texte que son auteur a conçu comme absolument univoque ».[1]

En résumé, quant au sens d'un texte, l'auteur introduit, le texte induit et le lecteur déduit, et entre émission supposée objective et réception conjecturée subjective, une activité régulatrice s'exerce. Les champs à l'œuvre sont distincts : les trois *intentiones*, et lors de la lecture ils ne sont pas mis en relation linéairement, mais conjointement, circulairement, en interaction, en synergie et en rétrocontrôle, sans que l'on puisse nécessairement parler de "conflit des interprétations". Du degré de coordination de l'opération globale dépendent la catégorisation et le niveau de certitude des significations établies. Nous reverrons donc ce point essentiel de notre recherche personnelle au cours des trois chapitres à suivre.

3. Herméneutique de l'herméneutique

Comme nous l'avions annoncé, la riche histoire de l'herméneutique n'est en rien un parcours univoque et téléologique, au contraire elle s'avère elle aussi instruite de circularités complexes. Son fondement comme sa forme actuelle renvoient à l'origine de l'Homme au monde et à la notion de vérité comme corollaire de l'être à la/sa réalité. Cela suppose une théorie de l'interprétation comme propre de l'homme, universelle et infinie, théorie que l'on peut sans difficulté dénommer *herméneutique contemporaine* tant sa prégnance actuelle est grande en sémantique, mais aussi en sociologie, anthropologie, psychanalyse, critique littéraire, esthétique, etc., une *pan-herméneutique*. Cette herméneutique dominante, semble se réduire elle-même à son infrangible dogme : tout ne serait qu'interprétation et, plus, *l'interprétation serait infinie*. L'interprétant serait l'acteur dominant, si ce n'est l'unique, de la dialogique entre l'objet et son lecteur. L'auteur, lui, ne serait au mieux qu'un géniteur sans aucun droit de paternité. La circularité est l'âme de la roue, ce par quoi elle progresse et, concernant le rapport au textuel, ce mouvement donne à théoriser que le lecteur n'est point le découvreur par la raison d'infinies facettes supposées au texte, mais bien qu'il est le pouvoir existentiateur par lequel le texte est, non plus en tant qu'entité déterminée, mais en tant que création infiniment renouvelée de l'être interprétant à lui-même. Le texte ne serait ainsi qu'une virtualité et le sens qu'une éventualité. Si les limites de « l'herméneutique illimitée » sont celles de l'interprétation et si l'interprétation est infinie, comment le démontrer puisque toute démonstration suppose des bornes de définition ? Corollairement à cette situation antinomique, il demeure impossible de déterminer la pertinence des préjugés, au sens gadamérien, quant à la détermination de la compréhension juste ou fausse.[2] Cercle

---

[1] Ibid., dans l'ordre des citations : p. 29 ; 29-30 ; p. 29 ; p. 8 ; p. 31. Eco souligne aussi que l'inverse est en ce cas envisageable : « Par ailleurs, on peut lire comme univoque un texte que son auteur a voulu infiniment interprétable (ce serait le cas du fondamentalisme si le Dieu d'Israël était tel que le pensaient les kabbalistes) », ibid. p. 32.

[2] « On l'a souvent remarqué: dans l'herméneutique de Gadamer, il n'y a aucune place pour la question "critique" de la distinction des "bons" et des "mauvais" préjugés, ceux qui rendent possible la compréhension et ceux qui l'empêchent d'avoir lieu [...] L'herméneutique de Gadamer conquiert sa dimension universelle au prix du renoncement à l'exigence normative, de sorte que les questions "critiques", familières au praticien de

du cercle, le préjugé d'une interprétation infinie alimente l'antique auberge andalouse : chacun trouve ce qu'il apporte. Gîte qui, bien que confortable, doit être déconstruit. De même, *l'infini de l'interprétation*, corrélat de circularité pris pour postulat, suppose la non résolution de l'équation de sens et, si l'on peut discuter de la faiblesse épistémologique d'une telle affirmation, en quoi pourrait-elle disqualifier la notion de compréhension ? L'infinité de l'interprétation ne signifie-t-elle pas l'infinité du sens et l'infinité du sens ne signifie-t-elle pas la fin du sens ? Serait-il indécent de comprendre un signifié ? Le sens d'un texte n'est infini que si l'interprétation est un phénomène infini, mais en quoi un concept aussi indéfini que l'infini interdirait-il l'existence de limites, en l'occurrence textuelles, et la possibilité d'une finitude, une signification ? Une lecture ne peut-elle être limitée, définie, un texte est-il indéfiniment un renvoi de sens ? Est-il raisonnable d'admettre que le tout interprétation infini soit paradoxalement la clôture finie de la question du sens ? Comment établir la limite entre l'empire des sens et l'emprise du sens ? Autant de questionnements suscités par l'herméneutique qui nous permettent de cerner quels champs pragmatiques sont à explorer.

4. Critique de l'herméneutique ontologique

L'herméneutique en tant que théorie de l'Être, *herméneutique ontologique*, ne souffre pas que de diachronisme sous-diagnostiqué, mais aussi de synchronie. À l'instant, la circularité herméneutique n'indique-t-elle pas que la perte de sens de la société postmoderne a généré la théorie herméneutique contemporaine, postmoderne et post-déconstructiviste. La circularité a pour inconvénient majeur de con-fondre, les causes et les conséquences, la perte de sens n'est-elle pas devenue la perte du sens ? Si l'interprétation est postulée comme infinie, cela n'implique pas nécessairement que le sens le soit. Par ailleurs, le problème de la compréhension est devenu, sans preuve tangible, celui de l'être : interpréter est le mode de l'être, l'expression kaléidoscopique de son ipséité. Bien que cette caractérisation de l'être soit par sa propre définition indémontrable, nous ne la contesterons pas, cela ne serait en soi guère productif, nous nous bornons seulement à constater que l'herméneutique ontologique oblitère la question du sens au profit de l'extension signifiante de l'interprétation. La perte du sens ne mènerait-elle donc pas au non-sens ? Sans limites et sans critique, l'acte interprétatif fonctionne intrinsèquement comme un éternel repoussoir du sens, mais infinité et éternité ne sont-ils pas les attributs du divin, de l'inconnaissable, du Mystère ? Ne sommes-nous pas là face à une nouvelle croyance, une conviction au credo sophistique, puisqu'échappant *de principio* à toute démonstration, et apophatique puisqu'inaccessible à l'expérience, car si tout est interprétation, cette herméneutique n'est alors elle-même qu'une interprétation d'un objet devenu non identifiable et non vérifiable. De cette antilogie découle que l'herméneutique ontologico-phénoménologique contemporaine ne garantit pas, par essence, les critères d'éligibilité scientifique, et le postulat du Dasein de Heidegger le confirme plus encore que l'épistémologie poppérienne. De fait, ne serait-il pas plus juste de qualifier cette herméneutique « *d'herméneutisme* »,[1] le changement de suffixe indiquant à minima l'aspect radical et construit de son domaine. Il justifie de même que toute critique de l'herméneutisme soit interprétée comme relevant par lui d'une interprétation délirante, un crime de lèse-majesté de nature pathologique. Situation oxymore que l'herméneutique se

l'interprétation, ne relèvent pas de la compétence de l'herméneutique philosophique », in Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris,1985, p. 112-113.

[1] Terme employé par Jean Grondin, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1993, p. 197. De même, mais de manière plus critique, Yvan Élissalde : *Critique de l'interprétation*, Vrin, Paris, 2000, p. 12-13.

réclamant de l'infini de l'interprétation se veuille non sujette à la critique de l'interprétation !

5. Pour une critique de la raison herméneutique

Sommes-nous condamnés à tourner en rond, ou ne faudrait-il pas remettre le sens à plat, le vectoriser ? À cette fin, nous pourrions définir la raison en fonction de trois types de relation au monde : la connaissance, la science, l'herméneutique. L'antique modalité de la *connaissance–sapience* relevait d'une linéarité rétroactive, la vérité du sens ne pouvait apparaître à de nouveaux horizons que par l'antécédent ; *argumentum ad auctoritas*, les doctes étaient « des nains juchés sur des épaules de géants ».[1] Mais, ce saint chapelet du savoir n'enchaînait-il pas aussi la raison raisonnante ? Ainsi, Descartes fit-il acte d'hérésie rationnelle et, inversant la polarité, la *science antidoxa* surgissait alors à la ligne d'un avant toujours incertain pour ceux qui allaient désormais être des géants sur des épaules de nains, situation sacrilège s'il en est. En synthèse, le duel oppose deux acteurs : la raison raisonnante contre la raison herméneutique. Qu'est-ce que *la raison herméneutique* ? Nous entendons cette question selon la perspective herméneutique : si raisonner est comprendre, comprendre est interpréter. L'interprétation, résultant d'une opération cognitive circulaire puisque « comprendre le tout ne se peut qu'à partir de la compréhension des parties et inversement », serait donc infinie. Conséquemment, la raison serait ontologiquement enfermée en son propre cercle herméneutique et, subséquemment, l'infini interprétatif ainsi généré ne lui permettrait plus de prétendre ni à la science ni à la vérité. L'on sait depuis le projet de Dilthey le contentieux entre l'herméneutique et le paradigme scientifique, sauf qu'opposer la raison immanente cartésienne à la transcendance de la raison herméneutique serait vouloir opposer la science à la compréhension. Afin d'éviter cette aporie improductive, il faut et il suffit de démythifier l'icône du cercle. En effet, l'on figure comme un cercle ce qui pourrait n'être qu'un processus algorithmique. Qu'il s'agisse d'approche herméneutique ou cartésienne, il semble acquis que rien n'existe indépendamment d'un précédent et qu'un objet nouveau ne sera reconnu qu'à partir du croisement de données antérieures et de celles d'objets plus ou moins similaires, ce que le concept de cercle herméneutique traduit bien. Mais, en quoi la résolution du problème posé à la raison par cet objet est-elle circulaire ? Au contraire, le phénomène d'analyse est algorithmique car, partant du connu vers l'inconnu, s'opère une sélection d'hypothèses de sens testées séquentiellement vers la réduction algébrique des possibles jusqu'à la résolution de l'équation à une ou plusieurs solutions.[2] En d'autres termes, s'il y a bien une relation circulaire à l'ensemble du donné du monde, rien ne prouve que la raison en tant que moteur de compréhension et production de sens procède circulairement. La raison est un phénomène cognitif et la raison herméneutique n'est qu'un phénomène herméneutique et non une explication phénoménologique de ce processus.

Quelle certitude rendrait incompatible l'idée d'une vérité inatteignable en absolu, la circularité de la construction de l'être et la linéarité du process de cognition ? Rien, si ce n'est des développements historiques à régimes différents et l'impossibilité faite aux Écoles de se concilier. Formulé autrement, la raison herméneutique postule que la cognition procède du connu à l'inconnu et de l'inconnu au connu et, si l'on qualifie ce processus de

[1] « *quasi nanos gigantium humeris insidentes* », citation aristotélicienne attribuée au platonicien Bernard de Chartres par Jean de Salisbury, Livre II, *Metalogicon*, XII[e] siècle.

[2] Les sciences cognitives confirment le processus. Cf. John Robert Anderson, *Cognitive Psychology and Its Implications*, 6[e] éd., W. H. Freeman & Company, New York, 2005. Gerd Gigerenzer, *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*, Penguin Books, London, 2007.

renvoi d'interprétation d'une chose par une autre, alors cet avancement ne peut être que circulaire et infini, le cercle herméneutique ne serait que le renvoi indéfini de la signification. Mais, la méthode analytique de saisie du sens suppose aussi que l'on se réfère au connu pour connaître le non-connu, phénomène d'induction-déduction qui progresse linéairement. Ce qui a été compris devient à son tour une partie pour l'acquisition d'un autre objet composé plus complexe, le cercle herméneutique est en ce cas un renvoi défini de significations. La raison critique n'est alors pas circulaire quant bien même progresse-t-elle par circularité vers un infini de sens. La vérité scientifique n'est jamais que tangentielle à la vérité et la raison herméneutique n'est autre qu'une vérité tangentielle.

6. Perspectives postcritiques

Nous aurons pu délimiter une heuristique critique de l'herméneutique contemporaine, mais cette démarche ne relève en rien d'un intérêt philosophico-logique. Pragmatiquement, nous retiendrons que la question herméneutique n'est plus : « comment faire pour comprendre, mais ce qui se passe lorsque nous comprenons ? »[1] Mais, plus avant, nous aurons souligné le glissement de sens majeur auquel procède l'herméneutique ontologique : la compréhension n'est plus un but, une finalité, et le problème devient celui de l'être. Cependant, en quoi cette herméneutique serait-elle un levier ou un obstacle à la recherche du sens d'un texte ? À l'évidence, l'herméneutique a le très grand mérite de mettre en évidence le rôle de l'interprétation dans les mécanismes de compréhension, et cela que l'on essentialise ce processus ou non. Par suite, les développements ontologiques, philosophiques, structuralistes, poststructuralistes et les tabous intellectuels qui les sacralisent ne sont nullement un empêchement ou une objection à la recherche d'une vérité. Non point une vérité absolue, que l'on sait maintenant inatteignable, si ce n'est inexistante, ni une vérité du texte qui ne serait que virtuelle, mais une *vérité textuelle*, le *sens littéral*, que nous défendrons et qui n'aurait rien de relatif parce que méthodologiquement déterminée et objectivée. Aux cours des deux chapitres à venir, nous verrons que notre démarche ne bénéficie pas moins des apports conceptuels de l'herméneutique contemporaine et de leur critique. Pareillement, de la notion de *cercle herméneutique* en tant que moteur et mode de fonctionnement de l'activité interprétative nous retiendrons en pratique la nécessité d'établir quelles circularités concernent spécifiquement notre approche. En effet, repérer ces interférences interprétatives, établir comment les réguler, les valider ou les infirmer est l'enjeu méthodologique de notre recherche. Aussi, quant à la "lecture" du Coran, c'est-à-dire la détermination de son *sens littéral*, identifierons-nous trois boucles herméneutiques majeures : exégétique, sémantique, conceptuelle. Ces points seront abordés par le détail lors du Chapitre IV consacré à notre méthodologie *d'Analyse Littérale du Coran*.

Conclusion

Au final, l'herméneutique expose toute la subtile multiplicité de notre être-au-monde et invite à une grande vigilance intellectuelle. L'ensemble de ces circularités cognitives fonctionne en synergie selon des modalités interférentielles, des boucles d'induction et de rétrocontrôle. L'herméneutique nous révèle que ces mécanismes ne dirigent pas notre pensée, mais la constituent. Nous pouvons y repérer sans hiérarchisation les jalons suivants : nos temps et lieux, nos certitudes et doutes, nos positions partisanes et nos apologétiques,

[1] D'après Jean Greisch, *La raison herméneutique*, in Recherche de sciences religieuses, 1976, 2, p. 20.

nos croyances, nos mythologies et nos rêves, nos dogmes, notre formation et nos Écoles, notre parcours intellectuel et notre parcours de vie, nos forces et nos blessures, nos intérêts et motivations... C'est l'âme dense de notre être, non pas au sens essentialiste de l'herméneutique ontologique heideggérienne, mais la complexité de nos complexions, un isthme incertain à la limite limbique de notre conscient et de notre inconscient, comme une antériorité à nous-mêmes, l'heuristique de l'énergie qui meut notre questionnement. C'est bien cette *herméneutique personnelle* qui est l'alambic de toutes les herméneutiques. Rien de linéaire en cette alchimie invisible, mais une synthèse à tout moment labile. Nous sommes à notre grand œuvre l'athanor de nos transmutations, rien en l'espèce ne se crée, tout se transforme. Mais, l'être ne serait-il donc que le jouet de l'aléa, une possibilité parmi l'infini de ses conséquences ? Or, le philosophe nous enseigne que l'Homme est le fils du temps et du sens et, si l'herméneutique est sans aucun doute une théorie visant à expliciter le phénomène de la compréhension, en quoi nous condamnerait-elle à errer à la recherche du sens perdu ? Les hommes interagissent et se comprennent, non pas de manière aléatoire, mais dirigée et, dans l'échange, interviennent des facteurs de régulation rendant la communication plus ou moins performante, sans quoi le présent écrit ne serait que soliloque. Bien que nous ayons montré qu'il existait des failles et des ouvertures, il ne s'agit donc pas pour nous de remettre globalement en cause la théorisation herméneutique du comprendre, mais d'établir des règles permettant de déterminer *sens*, *interprétations* et *sens littéral*, ceci afin de contrôler ou moduler l'incertitude herméneutique de la compréhension, en l'occurrence celle d'un texte. Non point diriger la vectorisation de sens, mais en mesurer la pertinence et, pragmatiquement, résoudre méthodologiquement l'équation textuelle polysémique par une mise en œuvre algorithmique. Appliqué à la détermination du sens d'un texte, nous entendons par algorithme une suite finie et univoque d'opérations permettant d'obtenir un résultat de *sens* dit alors *littéral* ou *sémique*. Les trois chapitres à suivre sont destinés à exposer et désambiguïser l'ensemble de ces étapes en partant du plan théorique vers le plan pratique, telle est le projet de notre Analyse Littérale du Coran.

***

« Le Coran ne parle pas, ce sont les hommes qui le font parler. »[1]

« Dans chaque mot, il y a un oiseau aux ailes repliées qui attend le souffle du lecteur. »[2]

Chapitre II – Sens & Interprétation

L'herméneutique nous aura livré son âme, *l'Interprétation*. Cette entité devant s'entendre comme la circularité des renvois des signifiants aux signifiés, renvois indéfinis ouvrant à l'abîme vertigineux de l'infini du sens. L'interprétation née de l'infinité des horizons offre ainsi un horizon illimité. Et, si « l'herméneutique ne consiste nullement à développer une procédure de compréhension, mais à éclairer les conditions dans lesquelles elle se produit »,[3] il n'en demeure pas moins qu'elle s'est hypostasiée en l'immaculée conception de l'Interprétation en tant que, non plus mode de compréhension, mais compréhension elle-même. Concept ontologique, phénoménologique, philosophique qui, pragmatiquement, concerne tout texte, mais qui par un incident retour à l'origine de la problématique, vectorise la réception de toute Parole écrite sacrée ; le Coran, donc, en ce qui concerne notre recherche. Il semblerait dès lors acquis, toutes Écoles confondues, que comme le pressentirent les Pères de l'Église « l'écriture grandit avec ceux qui la lisent ».[4] De manière profane le principe perdure, lire est interpréter et si écrire est de même interprétation, alors lire est interpréter une interprétation, phénomène indéfiniment diffractant, un absolu narcissisme textuel. Ce paradigme actuel exprime la crise de conscience contemporaine : nous sommes au monde en une indissoluble complexité en laquelle règne l'incertitude et l'incomplétude. Comment, en ces conditions, prétendre à la réduction de l'entropie de notre être-au-monde, à la simplification et, sacrilège, à la certitude ?

1. Définitions de l'interprétation

L'étymologie, ce labour séminal d'antiques terres fertiles, enseigne que l'interprète/*interpretis* est l'agent entre/*inter* deux parties, celui qui négocie le prix/*pretium*, la valeur dépend donc de cette opération. Le commerce ayant toujours été une activité internationale, cet intermédiaire devint le traducteur de la langue de l'un vers celle de l'autre, *l'interpretatio* est alors *traduction*. Le traducteur, l'interprète, est un passeur de sens, ce qu'indique au demeurant le latin *traducere* construit de *tra*/au-delà et *ducere* /conduire, traduire est conduire le sens d'un lieu d'émission à un lieu de réception. C'est encore ce contexte de négoce qui explique que ce truchement, ou démarche traductive, soit dite explication, l'interprète doit faire en sorte d'expliquer à l'un ce que l'autre veut afin que le

---

[1] Propos attribué à l'Imâm 'Alî, cité par Éric Geoffroy in *Le soufisme*, Eyrolles, Paris, 2015, p. 89. Signalons que cette sentence est apocryphe et est sans doute issue du milieu shiite alévi en référence à la parole suivante : « Le Livre est l'homme qui parle. »

[2] Emmanuel Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, Paris, 1996.

[3] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode/Vérité et méthode*, 4e éd. trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 2006, p. 317.

[4] « *Scriptura cum legentibus crescit* », célèbre citation de Grégoire Ier dit le Grand, dernier des quatre Pères de l'Église occidentale, *Homélies sur Ezéchiel, I*, Cerf, Paris,1985, p. 251.

marché puisse être conclu en termes bien compris, *l'interpretatio* est alors *explication*.[1] De ce fait, interpréter c'est rapprocher ce que la différence éloignait, *l'interprétation* est ainsi une interface communicationnelle. Sous cet aspect, l'on constate que l'opération d'interprétation-explication suppose une double compréhension, celle du locuteur par l'interprète et celle de son allocutaire direct. Cette médiation transporte en le transposant le sens voulu par le locuteur vers le réceptionnaire et, bien conduite, elle trahit le perfide adage : « *traduttore traditore* ».[2] *L'interprétation* est donc tout autant *explication* que *traduction*, faits concrets qui ne présagent aucunement d'une infinité de solutions, mais admettent, dans les limites de leur réussite, l'imperfection. Nous pouvons déjà noter que cette position est en opposition d'avec celle soutenue par l'herméneutique contemporaine.

D'un point de vue linguistique, l'interprétation revêt plusieurs significations. Jusqu'au XIX[e] siècle nous retrouvions couramment l'idée première : action de traduire un texte d'une langue vers une autre, puis celle d'interprète en tant que traducteur. L'exégèse est aussi dite interprétation, l'interprète rendra compréhensible ce qui du Texte est en soi difficile, compliqué, ambigu.[3] En pratique, cette activité interprétative n'est qu'une pseudo paraphrastique destinée à harmoniser le sens apparent du texte avec le paradigme exégétique dont le commentateur est porteur. Relevant de processus similaires et en conformité avec le sens spirituel des Écritures,[4] interpréter est aussi imaginer des systèmes de référents allégoriques ou symboliques. Ainsi, à notre époque, la confusion entre exégèse et ces modalités retreintes et spécialisées de l'interprétation est-elle encore mise à profit dans les milieux réformistes musulmans afin, d'une part, de relativiser le poids de la doxa exégétique classique et, d'autre part, de pouvoir produire des commentaires en adéquation avec les postulats de leur contemporanéité. Mais, relativiser la force textuelle n'est-il pas affirmer sa propre puissance interprétative. Par ailleurs, de manière générale, l'interprétation correspond à l'action de donner un sens personnel à un fait ou acte ; interpréter un rêve, une composition musicale, littéraire ou artistique. L'objet interprété n'est qu'un support à notre propre expression, se connaître à travers l'autre. Le caractère subjectif de cette interprétation individuelle est patent en psychologie où interpréter est donner une signification déformée ou erronée.

D'un point de vue herméneutique, il convient de signaler une permutation étymologique, catalyseur d'une transmutation philosophique essentielle, et ce n'est point sans propos si le basculement paradigmatique propre à l'herméneutique post-exégétique est de la sorte signé. En effet, de prime abord le latin *interpretatio* et le grec *herméneuein* sembleraient synonymes, tous deux signifiant *interpréter*, *expliquer*, *traduire*. Mais, nous l'avons vu, l'*interpretatio* avait trait à une opération concrète, une négociation de faits. Or, les

---

[1] Remarque concernant le terme *truchement* : avant de revêtir l'acception actuelle : *par l'intermédiaire de*, ce mot dérivant de *drugement*, lui-même francisation de *drogman*, déformation du turc *tercüman*, lequel est emprunté à l'arabe *tarjumân*, terme à son tour provenant du judéo-araméen *targum* désignant les explications de la Thora hébraïque en araméen, vocable hébreu biblique signifiant *traduire* [Livre d'Esdras, IV, v.7]. Nous allons voir que ce voyage linguistique vers l'Orient informe correctement de la signification de l'interprétation en Occident.

[2] Littéralement : « Traducteur, traître » ou « traduire, c'est trahir ». L'origine de cette locution est discutée, mais il n'est pas impossible qu'elle ne soit que la très réussie traduction paronomastique en italien d'une remarque polémique due à Joachim du Bellay : « *Mais que diray-je d'aucuns, vrayment mieux dignes d'estre appelez traditeurs, que traducteurs ?* », in *Défense et illustration de la langue française*, 1594, Sansot & Cie, Paris, 1901, p. 76.

[3] Il n'y aurait donc aucune raison à interpréter un énoncé simple et explicite. Du reste, un des procédés fréquemment mis en œuvre par les commentateurs est d'ambiguïser le texte avant d'en proposer un éclaircissement, faire l'ombre avant la lumière.

[4] Cf. Partie I, Chapitre I : Herméneutique & Vérité, § 2 : De la théorie herméneutique, alinéa 2. c.

philosophes grecs n'étaient point marchands, mais théoriciens. Aussi, l'*hermêneuein* était-elle ancrée à une dimension spirituelle, la médiation plus ou moins magique de la volonté des dieux[1] et seule l'intellection/*noêsis* primait.[2] Conséquemment, le néologisme de Dannhauer, *hermeneutica*, visa-t-il à renvoyer à l'*erméneutikos* : ce qui relève de l'interprétation, qui fait comprendre. Ce n'est plus alors le résultat qui sera pris en compte, mais la réflexion sur ce qui y préside. Ce glissement étymologique indique *de facto* la révolution en marche, *l'interpretatio* latine ne pouvait plus exprimer le projet herméneutique et *l'Interprétation* fut alors le mode opératoire par lequel nous comprenons. Malgré les apparences, le dieu médiateur Hermès ne sera plus honoré, l'Homme deviendra l'interprète de lui-même. Ainsi, le méta-concept d'Interprétation n'est-il plus l'explication d'un fait, mais le phénomène interprétatif réalisant la compréhension, non plus une conséquence mais une cause. Renversante transfiguration paradigmatique : « l'interprétation est la forme explicite de la compréhension »,[3] mais il est vrai que dans un cercle l'on n'a jamais conscience de marcher sur la tête. L'interprétation telle que Gadamer l'a théorisée est le fondement de l'herméneutique contemporaine, elle est à double voie et vaut identiquement pour l'auteur et le lecteur. Il y a interprétation dans le sens où le lecteur fait converger les interprétations précédentes déposées par la tradition,[4] cascade inductive provoquée par la mise en œuvre de divers référents extérieurs et antérieurs au texte[5] qu'un lecteur donné aura acquis et qu'il mobilise pour former du sens. Comme tous les lecteurs sont construits et instruits différemment et en des temps et situations divers, les possibilités de sens apparaissent infinies ou du moins fort nombreuses, en tout état de cause, supérieures à ce que le texte pouvait sans doute contenir. Les interprétations ne créent donc pas du sens *ex nihilo*, elles exploitent selon divers angles le potentiel du texte et traduisent du sens en amont même du locuteur et de l'allocutaire. Ce sont ces paradigmes, issus des milieux où opèrent l'écriture et la lecture, qui conditionnent la direction interprétative que le lecteur prendra. De tels choix vectoriels peuvent intervenir indépendamment de l'épistèmê en laquelle le texte a été produit, mais ceci suppose aussi que l'on pourrait rechercher par la lecture à identifier ledit domaine épistémologique, ce qui serait en soi un facteur discriminant et réducteur de l'activité interprétatrice.

2. *Interprétation de la définition*

Pour autant, force est de constater que nous entendons prêcher à l'encan que selon la théorie herméneutique tout n'est qu'interprétation et qu'il n'y a de vrai que la relativité de la vérité ; Paul Ricœur n'a-t-il pas écrit que l'herméneutique est la « lecture d'un sens caché dans le texte du sens apparent ».[6] Par voie de conséquence, il n'existerait pas

[1] Cf. Idem, alinéa 2. b : Herméneutique dialectique.
[2] Là aussi le différentiel latin/grec est parlant, car la raison s'origine en *rationem* de *ratus* : compté, déterminé, d'où notre mathématique ratio et notre grivois ration.
[3] Hans-Georg Gadamer, opus cité, p. 329.
[4] Cf. Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, 1990, Grasset, Paris, 1992, p. 66.
[5] Roland Barthes définit ainsi un texte : « Le texte redistribue la langue (il est le champ de cette redistribution). L'une des voies de cette déconstruction-reconstruction est de *permuter* des textes, des lambeaux de textes qui ont existé ou existent autour du texte considéré, et finalement en lui : tout texte est un *intertexte* ; d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues. Passent dans le texte, redistribués en lui, des morceaux de codes, des formules, des modèles rythmiques, des fragments de langages sociaux, etc., car il y a toujours du langage avant le texte et autour de lui. » Roland Barthes, *Théorie du texte,* in Encyclopédie universalis*,* T. 15, 1973, p. 1015.
[6] In *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 26. De notre point de vue, il y a ici reconnaissance de l'existence d'un sens apparent et aveu d'une intentionnalité qui relève du déni.

d'interprétation apodictique d'un texte ou d'un fait, mais seulement des interprétations plus ou moins plausibles. Tout ne serait donc qu'affaire d'interprétations, chacun échappant ainsi à la critique méthodologique de ses propres interprétations. Cependant, à bien examiner ce trope commun aux milieux des herméneutes, sémioticiens et autres chercheurs en sciences sociales, tous de disciplines noologiques, l'on note qu'il repose sur une inversion patente et pleinement déconstructiviste, ce qui était en herméneutique une cause devient une conséquence.[1] L'interprétation serait non plus le mécanisme de la compréhension, mais ce par quoi nous pouvons spéculer intentionnellement et librement. Les préjugés individuels, au sens banal du terme, remplacent alors les "pré-jugés" opératifs tels que Gadamer les définissait.[2] L'interprétation reprend ici son acception courante, non académique : tout sens que l'on peut donner à un objet, un signe. Il est ainsi couramment posé qu'interpréter c'est créer du sens, certes, le fait est indéniable, délire interprétatif y compris, mais il n'y a pas là matière à admettre que toute interprétation soit une compréhension justifiée. En quoi supposer que l'interprétation soit la compréhension d'un texte, justifie-t-il que toute interprétation puisse en être un sens, sans critères de jugement et indéfiniment ? L'interprétation entendue en tant que validation d'un point de vue subjectif est un abus de sens herméneutique.

Plus avant, parce que la roue de la pensée est autonome, il nous est à tous devenu insupportable qu'un texte ne puisse admettre qu'une seule interprétation, ce qui reviendrait à dire qu'il n'aurait qu'un seul sens et, donc, aucune interprétation possible. Cette aporie, car c'en est une, est vécue à l'âge de la philosophie plus libertaire que libératrice comme un intolérable totalitarisme, une violence éthique. Mais, l'anarchie comme principe herméneutique n'est-elle pas l'inverse de la production régulée que postule l'herméneutique universelle ? Si l'on considère que l'entropie interprétative n'engendre pas le chaos et que le « *pouvoir-dire* » d'un texte « dépasse son *vouloir-dire* »,[3] l'on n'aura pas démontré que ceci serait le fait de l'auteur ou du texte, sa/leurs volontés, mais seulement le fait du lecteur. La notion de « pouvoir-dire » est en soi un parti-pris implicitement fondé sur le sophisme suivant : Je peux interpréter à l'infini et tout texte est interprétable, donc un texte est une somme infinie d'interprétations. L'acceptation tacite de cet illogisme du « pouvoir-dire » n'est que l'expression de la revendication du *pouvoir de dire*. Si nous délaissons le « vouloir-dire » au profit du « pouvoir-dire », il n'est alors pas nécessaire d'imposer à l'homme le respect du texte ou une forme de respect du texte. Or, ce rapport entre le texte et l'interprète outrepasse l'acte de lire. Il n'y a plus là de lecteur, ni même de lecteur-interprète, mais un interprète-lecteur. Le lecteur ne serait plus celui qui cherche à comprendre une consigne écrite, mais celui qui utilise[4] le texte au bénéfice de ses propres opinions ; l'on peut ainsi écrire un traité de bioéthique critique à partir de l'énoncé : « *fumer tue* ». Si comprendre n'est que donner une interprétation, alors lire serait « dire de l'énoncé » et non pas comprendre ce que dit l'énoncé, les mots du Je de l'auteur deviennent les jeux de mots du lecteur. Aussi, face au totalitarisme herméneutique, toute réaction est de pétition salutaire, citons : « Interpréter, est-ce sans limites ? La thèse de l'illimitation de l'interprétation nous est aujourd'hui familière […] Comment ne pas dire, comme tout le monde, que l'interprétation d'une langue étrangère, d'une œuvre littéraire ou artistique, d'un

[1] Notons que lesdites disciplines échappent ainsi à toute critique et autocritique, ceci du point de vue de leurs productions mais, aussi, fondamentalement, puisque la posture herméneutique déconstructiviste qu'elles adoptent ramène leurs épistémologies à de l'interprétation.

[2] Partie I, Chapitre I, § 3, alinéa 3. i : Herméneutique universelle.

[3] Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset*, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 135. Affirmation dont il faut connaître l'imprégnation kabbalistique.

[4] Sur le concept d'utilisation, voir Umberto Eco, *Lector in fabula*, *le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, Paris, 1985, p. 67-71.

texte religieux ou philosophique, d'un rêve ou d'un acte, d'un texte de loi, ou même d'un phénomène quelconque, est infinie ? […] L'interprétation semble donc naturellement coextensive à la culture […] Préparée par Nietzsche, fondée par Heidegger, développée par Gadamer, la (les) *philosophie(s) de l'interprétation*, ou "herméneutique", prétend faire du concept d'interprétation un principe dominateur de la pensée humaine. Refusant de nous résigner sans examen, nous entendons entraîner avec nous le lecteur moderne dans une discussion critique, tâche sceptique d'autant plus nécessaire qu'elle s'attaque à un *credo* dorénavant au-dessus de tout soupçon. »[1]

3. Limites du sens et de l'interprétation

Contre tout discours déconstructiviste, les faits sont têtus, et l'observation montre qu'un certain nombre de signaux font sens de manière univoque, même Derrida s'arrêtait au feu rouge, et ce, surtout, lorsqu'il avait décidé de ne pas les respecter. À l'inverse, quand le téléphone sonne sans que nous sachions précisément ce que cela peut être il semble bien que nous relevions de la psychiatrie ou d'une aphasie d'ordre neurologique. Ainsi, que l'homme puisse interpréter différemment un même texte ne prouve en rien qu'un texte ne soit pas raisonnablement limité et fini en intentions de sens. Au contraire, sauf volonté expresse du poète, du politicien ou du marketeur, il est évident que le texte en tant que suite de signes linguistiques est un acte pragmatique ayant pour fonction de limiter l'interprétation en vue de transmettre avec précision une information obvie limitée et finie. Face à la diversité des interprétations que nous envisageons possibles, la seule conclusion logique de ce qui se présente comme un constat, car éprouver le mensonge n'infirme point que la vérité existe, est que seule la capacité de l'homme à interpréter est infinie et indéfinie, ce qui en soi ne remet nullement en cause les fondamentaux bien compris de l'herméneutique. Connaître que tout texte est interprétable à l'envi ne démontre en rien que l'essence du texte soit de n'être qu'interprétée ou, de manière plus prosaïque, qu'il n'aurait pas pour fonction première de délivrer un unique sens. L'interprétation considérée comme le corrélat majeur de l'herméneutique n'est en réalité que l'un de ses postulats. Si l'écrit encode en signes le langage, il en revêt nécessairement les attributs, mais cette ambivalence polysémique empruntée n'est que théorique puisqu'en règle générale l'auteur, comme tout communicant, a suivi une stratégie visant à réduire l'ambiguïté potentielle de son discours écrit. Ce mouvement désordonné traduit bien l'oralité pour laquelle prime l'expression, mais en l'écrit prime la réflexion, le renvoi de la pensée à des signes, d'où son organisation néguentropique.[2] Pragmatiquement, le fait que l'homme depuis qu'il parle – et plus récemment depuis qu'il écrit – communique avec un fort taux de réussite indique qu'au-delà des théories de l'interprétation existent des phénomènes de régulation, des limites à la dérive interprétative.

Par ailleurs, d'un point de vue conceptuel, si l'interprétation herméneutique est dite infinie c'est qu'il n'est pas pris en compte sa compétence : est-elle bonne ou mauvaise ? Plus, le fait de ne formuler aucun jugement de valeur équivaut à admettre que toutes les interprétations sont également valables. Mais, en quoi l'infini serait-il indifférencié ? Logiquement, un infini de sens ne peut être un sans fin indéterminé, un chaos informel non informatif. Au contraire, ce type d'infini est constitué d'éléments déterminés et différenciés, indéfiniment. Et, s'il n'en était pas ainsi, il y aurait donc deux infinis de sens antithétiques,

---

[1] Yvan Élissalde, *Critique de l'interprétation*, Vrin, Paris, 2000, p. 8 et 4e de couverture.
[2] Étymologiquement, le mot discours n'est pas dérivé du dire, *dicere* : exprimer par la parole, mais de *discurrere* de *dis-currere*, courir çà et là [Littré].

un positif et un négatif ou un bon et un mauvais ou un beau et un laid ou un possible et un impossible. Or, s'il y a en la matière deux infinis, c'est qu'aucun n'est infini. Deux solutions à cette contradiction ontologique : soit il existe un infini constitué d'une infinité d'interprétations et d'un ensemble fini de sens, soit il existe une infinité de sens contenant un nombre défini d'interprétations. De toute évidence, seule la première hypothèse est tenable. En conséquence de quoi, le postulat herméneutique d'une interprétation infinie n'est fonctionnel que du fait d'une confusion établie entre *sens* et *interprétation*.

Pour distinguer ces deux domaines, il nous faut en fixer axiologiquement les limites. De ce qui précède, nous pouvons conclure qu'il n'y a pas d'infinité du sens, mais une infinité d'interprétations, et ceci peut à nouveau être démontré comme suit :

Le sens d'un texte n'est pas uniquement ce qu'il aurait voulu signifier mais, de manière globale, il est l'ensemble des possibilités signifiantes que le lecteur peut lui trouver. Si un texte peut dire beaucoup, il ne peut pas pour autant, dire tout et son contraire, cela s'entend bien sûr pour un texte émanant d'une pensée cohérente. Telles sont les limites premières des sens d'un texte : ils doivent être compatibles entre eux et, de ce point de vue, ils sont alors tous exacts et ne peuvent être en contradiction avec d'autres parties textuelles de l'œuvre si celle-ci existe. Nous repérons là une ligne de démarcation : entre deux propositions antithétiques d'un même énoncé non ambivalent,[1] l'une est un sens et l'autre une interprétation ou bien les deux sont des interprétations, mais elles ne sauraient être toutes deux sens du texte. L'on en déduit que deux propositions différentes non contradictoires peuvent être deux sens possibles d'un même texte ou un sens et une interprétation. Autrement représenté, la notion de sens recouvre l'ensemble des solutions convergentes, c'est-à-dire directement originées au texte, chaque sens proposé provient d'une analyse de sens différente d'un seul et même texte,[2] nous les qualifierons donc de *sens premiers* :

Texte } → S_1
→ S_2
→ S_3
→ S_n ; nous avons montré que « n » n'est pas infini.

Par ailleurs, les interprétations ont une double caractéristique que les sens premiers n'ont pas. D'une part, puisqu'elles peuvent être contradictoires, l'on en déduit qu'une interprétation peut être dérivée d'une précédente :

$I_1 \rightarrow I_2 \rightarrow I_3 \rightarrow I_4 \rightarrow I_n \rightarrow I_{n+1}$; cette suite est infinie : $n \in [\,0\,;+\infty\,[$.

D'autre part, les interprétations sont *divergentes*. Par divergent, nous entendons le fait que les interprétations, parce qu'elles sont *ipso facto* antithétiques l'une de l'autre, ne

[1] Par *ambivalent* nous désignons un énoncé qui supporte deux sens différents, mais notre remarque vaut aussi pour un énoncé plurivalent. Hors de tout contexte, le fait est évident pour un énoncé potentiellement ambivalent comme : « J'ai vu deux belles vaches » pour lequel l'on ne sait pas si l'auteur a complimenté lesdits bovidés ou s'il a décrié deux personnes indéterminées. L'ambivalence est réelle, car l'on ne peut pas exclure qu'il ait voulu signifier de la sorte qu'il ait rencontré deux vaches agressives ayant tenté de l'encorner. Mais, l'auteur a-t-il souhaité transmettre ce triple message ou l'un des trois ? S'il n'avait envisagé qu'un seul sens, les deux autres sont toutefois des sens possibles. Par contre, la phrase « je t'aime d'amour » que l'on pourrait par paranoïa supposer signifier son contraire, ne peut dire les deux à la fois [je t'aime de détestation], elle est donc univoque, supposer qu'il ou elle me déteste est donc une interprétation.

[2] En effet, si l'on suppose qu'un texte puisse admettre plusieurs sens, chacun d'eux est un signifié lié à un nombre et un agencement déterminés de signifiants. Ce qui revient à dire qu'un deuxième sens fourni devra par un autre lien logique être directement lui aussi lié à la même structure sémantique.

s'originent pas directement au même texte. Il en découle l'existence de deux types d'interprétations. Le premier repose nécessairement sur une modification du texte source, nous les nommerons *interprétations secondes* :

$$\text{Texte}\begin{cases} \to T_{exte}' \to I_{t'1} \to I_{t'1}' \to I_{t'1}'' \to I_{t'1}''' \to I_{t'n} \to I_{t'n+1} \\ \to T_{exte}'' \to I_{t''1} \to I_{t''1}' \to I_{t''1}'' \to I_{t''1}''' \to I_{t''n} \to I_{t''n+1} \\ \to T_{n'+1} \end{cases}$$

Le second correspond à la dérivation d'un sens premier, d'où la dénomination *d'interprétations dérivées* :

$$\text{Texte}\begin{cases} \to S_1 \to I_1 \to I_1' \to I_1'' \to I_{1\text{-}n} \to I_{1\text{-}n+1} \\ \to S_2 \to I_2 \to I_2' \to I_2'' \to I_{2\text{-}n} \to I_{2\text{-}n+1} \\ \to S_3 \to I_3 \to I_3' \to I_3'' \to I_{3\text{-}n} \to I_{3\text{-}n+1} \\ \to S_n \to I_n \to I_{n+1} \end{cases}$$

Ainsi, à titre d'exemple, si l'on considère indépendamment de tout contexte l'énoncé écrit suivant : « *J'ai pris du pain à midi* », cinq *sens premiers* sont possibles :

S_1 – j'ai mangé du pain au repas de midi
S_2 – j'ai mangé un pain au repas de midi
S_3 – j'ai mangé des pains au repas de midi
S_4 – j'ai acheté un pain à midi
S_5 – j'ai acheté des pains à midi.

Sans tenir compte du fait qu'elles convertissent la compréhension en des énoncés différents, ces cinq propositions de sens respectent sans les modifier la forme et la structure sémantique du texte original. Pris hors contexte, ces *sens premiers* sont tous exacts et ne s'excluent pas les uns les autres. Notre cas d'étude est absolu, c'est-à-dire hors de tout contexte. Cette situation est théorique, car la polysémie mise à jour sera dans les faits d'énonciation réduite par des informations sémiotico-contextuelles complémentaires, lesquelles permettront d'établir la solution de sens qui élimine tout ou partie des autres. Nous verrons lors du présent chapitre IV et lors de son application à la détermination de sens de nos deux termes clefs **dîn** et **islâm** dans le Coran l'importance essentielle des différents contextes, cf. Partie II. L'on note que seul le contexte génère la contradiction entre divers sens premiers d'un même énoncé. Si S1 est vrai, alors S4 et S5 sont nécessairement faux ; si S2 est vrai, S3, S5 et S4 sont faux ; si S3 est vrai, S2, S4 et S5 sont faux. L'on pourrait objecter, par exemple, que le fait que S2 soit vrai n'exclut pas que S4 le soit aussi. Rien n'interdit effectivement que notre quidam ait acheté un pain puis l'ait mangé, mais dans l'énoncé initial « j'ai *pris* du pain à midi » si l'on admet le sens S4 « j'ai *acheté* un pain à midi », cette solution exclut *de facto* S1 : « j'ai *mangé* du pain à midi », car si le verbe « prendre » peut avoir double signification il ne peut présentement les exprimer simultanément puisque l'on peut manger ce que l'on n'a pas acheté et acheter ce que l'on ne mangera pas. Supposer que S1 et S4 coexistent n'est possible que lorsque S1 est en réalité une interprétation de forme I4 de S4. Par ailleurs, si je me dis qu'il a acheté un pain, sans l'avoir mangé, le lundi midi de la semaine dernière plutôt que le midi du jour de l'énonciation, il s'agira d'une interprétation de rang 3 I_4'''. Sans préjuger de sa catégorisation, plus on avance en rang de dérivation et plus l'on tend vers la surinterprétation.

Ainsi, quant aux interprétations, nous ferons les observations suivantes :

– $I_{t'1}$ – Si je comprends que le locuteur dit : « *j'ai volé du pain à midi* », c'est que je suppose qu'il avait utilisé le verbe « prendre » à la place du verbe « voler », mais en réalité c'est moi qui opère à priori cette substitution, il s'agit donc d'une *interprétation seconde* de type $I_{t'1}$ puisque pour cela il a fallu que je modifie le texte.

$I_{t'1}'$ – Si je pense qu'il me signifiait « *j'ai volé un pain* », ce résultat est obtenu à partir de $I_{t'1}$, en ce cas c'est une interprétation seconde de rang 2 : $I_{t'1}'$.

$I_{t'1}''$– Si je pense qu'il dit « *j'ai volé plusieurs pains* », comme il n'y a pas de nouvelle modification du texte, mais seulement une exploitation de l'indécision de l'article partitif « du », c'est une interprétation seconde de rang 3 : $I_{t'1}''$.

$I_{t'1}'''$ – Si je pense qu'il m'avoue son larcin pour s'en repentir, c'est une interprétation seconde de rang 4 : $I_{t'1}'''$.

I_1 – Si je pense qu'il me signifie : « *je n'ai mangé que du pain à midi* » ce résultat est obtenu à partir de S_1, il s'agit donc d'une *interprétation dérivée* de type I_1.

I_2 – Si je suppose qu'ainsi il m'informe qu'il a pris un coup de poing à midi, le texte source mentionnant « *du* pain » ceci ne peut être déduit que du sens premier S_2, proposition en laquelle le sens figuré et grivois du verbe manger et la détermination « *un* pain » permettent cette interprétation dérivée de type I_2.

I_4 – Si je pense que cela signifie qu'il veut me donner un pain, c'est une interprétation dérivée de S_4, interprétation dérivée I_4.

I_5 – Si je pense qu'il veut me donner des pains, cette hypothèse est dérivée de S_5, c'est une interprétation dérivée I_5.

I_5'– Si je pense qu'il veut me donner des pains qu'il a volés, il s'agit d'une interprétation dérivée de rang 2 I_5'.

Comme nous l'avions indiqué, la série interprétative est potentiellement infinie et nous pourrions envisager que notre locuteur mente, ou qu'il nous signifie qu'il a faim et qu'en réalité il n'a rien mangé ; qu'il veut me donner du pain ou me demande d'en voler avec lui ; qu'il veut m'en vendre ou qu'il insinue que je pourrais en vendre à sa place ; qu'il a pris une baguette, un pain complet ou un sans sel ; que par pain il désigne autre chose comme un pain de cire, un pain à cacheter, un fournil, une boulangerie, une source de vie spirituelle, un moyen de gagner sa vie, son pain quotidien ou, par métonymie, d'autres nourritures, etc.

En synthèse, *sens* et *interprétation* obéissent à des règles d'élaboration différentes permettant de les distinguer théoriquement. Si tous deux fournissent une compréhension de l'énoncé, *l'interprétation est une signifiance* [fait de véhiculer une information] alors que *le sens est une signification* [ce qui est signifié]. Les caractéristiques et les stratégies de l'un et de l'autre sont opposées comme le résument les sept points mis en exergue infra. Notion conceptuelle essentielle, les sens premiers sont tous exacts alors que les interprétations sont toutes équivalentes. Formulé autrement, rien ici ne présuppose de la valeur de l'interprétation et ne permet donc pas de discriminer l'interprétation exacte de l'erronée. En conséquence de quoi leur validité est relative et leur véridicité non pertinente. Pour l'essentiel, nous listerons donc les traits distinctifs entre sens et interprétation :

– Si les interprétations tendent vers l'infini, les sens sont eux limités.
– Si les interprétations sont équivalentes entre elles, les sens sont tous exacts.
– Si les interprétations ne sont que des significations possibles, les sens sont des significations probables.
– Si les sens s'originent toujours au texte et ne sont jamais dérivés les uns des autres, les interprétations sont en situation inverse.

– Si les interprétations modifient sémantiquement l'énoncé, les sens en respectent la structure sémantique.
– Si la nature et le nombre des interprétations dépendent de la capacité de l'interprète, les sens sont déterminés par la sémantique du texte.
– Si par contextualisation une interprétation ne peut être invalidée, mais seulement déclassée, certains sens peuvent quant à eux être invalidés.

Nous aurons donc mis en évidence l'opposition structurelle entre concepts de sens et d'interprétation, ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas pour l'autre, et inversement. Concernant l'interprétation, ces observations confirment de manière restrictive l'idée herméneutique conventionnelle d'une "équité interprétationnelle" : tout étant interprétation, aucune vérité prédicative n'existerait et, concernant un texte, toutes les interprétations proposées seraient à prendre à égale considération. Accessoirement, mais pas seulement, cette pluralité indifférenciée des interprétations a été dogmatisée et autorise chaque chapelle à entendre son propre son de cloche. C'est en réalité la notion de sens qui est discriminante. Toutefois, nous verrons que certaines interprétations tirent leur légitimité du fait que de manière plus générale elles s'inscrivent en la zone de sens générée par l'acte de lecture.[1] À ce stade, nous admettrons donc ce que nous avions émis à titre d'hypothèse : toute la problématique babélienne de l'herméneutique repose sur la confusion entre sens et interprétation.

Appliqué aux nouvelles approches du Coran, citons un exemple contemporain parmi tant d'autres de cette équivoque : « Il ne peut y avoir une *interprétation* unique d'un texte, une *signification* unique […] mais il existe une multitude d'interprétations et de significations […] on ne peut pas dire de manière absolue : voilà quel est le *sens* du texte… », c'est nous qui soulignons.[2] Intra-muros, nous pouvons signaler la "labellisation" quasi constante des nouvelles traductions du Coran par des formules de type : « Interprétation du sens des versets du Saint Coran ». Enfin, au registre du sabir herméneutique, citons : « Le message coranique n'a pu être révélé que parce qu'il a été compris ! » ! Par déontologie, nous respecterons l'anonymat de cet auteur bien connu du débat herméneutique.

Enfin, du point de vue théorique, l'on pourrait nous objecter qu'il est impossible de dichotomiser l'entité *Interprétation* en herméneutique puisqu'elle est universelle et ontologique à l'Homme – car comment briser un espace infini holistique ? Effectivement, nous avions vu en notre heuristique du chapitre précédent que l'Interprétation en tant que phénoménologie de la compréhension par la mise en jeu de différents cercles herméneutiques en justifiait le caractère infini.[3] Mais, faut-il en conclure que *sens* et *interprétation* seraient indistincts ? Or, nous venons de montrer que sens et interprétation avaient des caractéristiques opposées, et deux éléments opposés point par point ne peuvent être identiques. Nous avons là systématisé les résultats de la fonction Interprétation et non pas le principe. Sans doute est-ce la confusion terminologique et principielle entre *Interprétation* en tant que fondement de la compréhension et *interprétations* en tant que produits cognitifs desdites opérations de compréhension qui est cause de l'embarras herméneutique contemporain,[4] ce que notre typographie majuscule/minuscule s'attachera dorénavant à éclaircir. Plus avant, l'intérêt de cette problématisation est d'avoir identifié ce

---

[1] Cf. Chapitre III, § 4, Délimitation du sens littéral.
[2] Rachid Benzine, article *Lire le Coran autrement*, 2/2, http://oumma.com/Lire-le-Coran-autrement-partie-2.
[3] Cf. Chapitre I, § 3. Herméneutique de l'herméneutique.
[4] Rappelons que Gadamer à la suite de Heidegger ne théorisait que la compréhension et non point la résolution pratique face à un texte ou un objet. Cf. Chapitre I, § 2. i – Herméneutique universelle.

qui relève des *interprétations*, interprétations secondes et dérivées, et ceci, comme nous allons le constater, doit permettre d'en établir une procédure de régulation. D'autre part, plus essentiel encore à notre étude, la mise en évidence de la notion de *Sens* ouvre la voie vers l'identification du *sens littéral*, objet théorique et concret de notre quête. Pragmatiquement, il n'y a aucune difficulté à envisager que l'on puisse interpréter un texte à l'infini, mais ceci n'implique pas qu'il ait une infinité de sens.

4. De la surinterprétation

Selon la définition académique de la surinterprétation, il s'agirait d'une interprétation élaborée au-delà d'une interprétation apparemment complète. Umberto Eco[1] a dépassé ce concept visiblement issu de la psychanalyse et considère comme étant une surinterprétation ce qui ne peut être une interprétation admissible,[2] notion qu'il définit en ces termes : « Toute interprétation donnée portant sur une certaine portion d'un texte peut être acceptée si elle est confirmée par [une autre portion du texte], et elle doit être rejetée si elle est contestée par une autre portion du texte. En ce sens, la cohérence textuelle interne contrôle les parcours du lecteur, lesquels resteraient sans cela incontrôlables. »[3] Dans le même ouvrage,[4] intervient Richard Rorty qui, pour l'occasion, se pose en défenseur de la surinterprétation et l'envisage comme suit : toute compréhension ne visant pas à reconstruire l'intention du texte, mais à rechercher tout ce que le texte n'aurait pas dit, omis. Une autre approche rend compte de l'effet révélateur de l'interprète projecteur : « La surinterprétation, lumière trop intense, surexpose son objet et rend le cliché trop transparent. »[5] Appliquée au champ des sciences sociales, Bernard Lahire catégorise la surinterprétation en définissant des interprétations « imprudentes ou inadéquates ».[6] La surinterprétation n'est alors qu'une classe d'interprétations borderline. Il en distingue trois types : 1– Les interprétations dues aux décrochages interprétatifs par rapport aux situations interprétées ; 2 – Les interprétations produites par le décalage non objectivé, non contrôlé et non corrigé, entre la position du chercheur face aux matériaux étudiés et la position des enquêtés ; 3 – Les interprétations générées par la combinaison de la surabondance de preuves destinées à prouver la véridicité du modèle théorique utilisé et de productions littéraires "d'effets de preuve".[7] En fonction de notre modélisation, cette systématisation garde toute sa pertinence dès lors que l'on permute chercheur/lecteur et sujet interprété/texte. Nous verrons[8] que notre modélisation confirme la quasi indépendance des mécanismes de production de la surinterprétation et le fait qu'elle tend vers $+\infty$. Avoir conscience de ces processus déviant de l'interprétation vers la surinterprétation réfère à la limitation éthique que l'interprète peut s'imposer, voir paragraphe suivant. Sous cet aspect, l'autocritique, base de l'autorégulation, ne résiste pas à la tentation et, plutôt que de considérer son propre inconscient, il est plus aisé de définir la surinterprétation comme l'étrange étranger au-delà des *limes* de notre empire. L'identification de cette barbaresque surinterprétation renvoie par le jeu de l'altérité à l'autolégitimation de soi. Reconnaître qu'il y a des interprétations aberrantes dites surinterprétations est convenir implicitement qu'il en existe nécessairement de saines, socle

[1] Cf. Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Puf, Paris, 1996.
[2] Ibid., p. 41-60.
[3] Ibid., p. 59.
[4] Ibid., p. 101-114.
[5] Paul Veyne, *L'interprétation et l'interprète*, *Enquête* [en ligne], 3-1996, http://enquete.revues.org/623.
[6] Bernard Lahire, *Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales*. Enquête [en ligne], 3-1996, http://enquete.revues.org/373.
[7] Concernant cette problématique propre aux sciences humaines, cf. *Interpréter, surinterpréter*, Collectif, Parenthèses, Marseille, 1996.
[8] Cf. Partie I, Chapitre III, § 4. Délimitation du sens littéral.

de la validité de l'herméneutique des sciences humaines. Plus, en sacrifiant la surinterprétation à l'autel de la guerre des idées, cela revient, du moins en apparence, à résoudre le conflit des interprétations issu de l'impasse aporétique en laquelle le virage herméneutique de ces disciplines a conduit car, si tout n'est qu'interprétation, rien n'est signifiant, et la recherche en sciences noologiques ne serait que spéculation.

5. Limitations de l'interprétation

La régulation des sens premiers tels que nous les avons définis sera envisagée au prochain chapitre, lui-même consacré au sens littéral. Présentement, nous nous interrogerons sur les *limitations de l'interprétation*, notion qui ne doit pas être confondue avec la notion de limites de l'interprétation laquelle, dans le prolongement du § 4, n'aurait pour fonction que de pouvoir discriminer entre interprétation juste et fausse ou interprétation et surinterprétation. Ceci étant, hors même du propos herméneutique, si l'on admettait qu'infinité de sens et infinité d'interprétations sont une seule et même chose, alors la question du sens disparaîtrait. De la sorte, le sens que donna De Vinci à son tableau pourrait être identique aux interprétations du Da Vinci code. Or, nous reconnaîtrons volontiers qu'il n'en est pas ainsi, à moins que toute œuvre ne soit qu'une pénultième opération de sexage des anges. Si l'interprétation est infinie, il y a tout de même et nécessairement une limitation des interprétations car, dans le cas contraire, comment savoir que l'interprétation d'une vessie n'est pas celle d'une lanterne. En pratique, nous ne baignons pas dans un indéfini univers où tous les messages à force d'être infinis deviennent indistincts. Il y a, contre la théorie, obligatoirement des stratégies cognitives mises en œuvre opérant des choix pertinents, des systèmes de régulation qui orientent ce flux informatif et éliminent le bruit de fond interprétatif parasite. Nous ne pensons point là à la fusion gadamérienne des horizons ou à l'intersubjectivité implicite de U. Eco, mais au fait que, face à un texte, c'est-à-dire une information donnée en fonction des règles de la langue, nous réussissions généralement à discerner un espace commun de signification partagé par l'auteur en son intention, le texte en sa forme et le lecteur en sa position. Nous présenterons au chapitre à suivre une modélisation de ces interactions. À ce stade, la compréhension sera donc pour nous, non point la résultante vectorisée par un lecteur modèle, mais par un lecteur compétent sachant utiliser avec succès un certain nombre de critères permettant la limitation de l'activité interprétative potentielle.

Pour cela, l'on doit prendre en compte une première ligne de démarcation d'ordre déontologique : je peux dire tout et son contraire, mais je ne peux accuser mon texte de cela. En confondant infinité de l'interprétation et finitude du sens l'on a écarté la question éthique. Si je peux accepter que l'on dise n'importe quoi, puis-je accepter que l'on dise n'importe quoi de moi ? La liberté de penser n'est en rien la liberté de penser n'importe comment et nous sommes en droit de rejeter l'interprétation *sine materia*.[1] Nous avions développé ce point au sujet de la surinterprétation quant à la prise de conscience du fait que tout chercheur est exposé au risque de mutiler l'objectivité de ses interprétations sur son lit de Procuste. Une seconde ligne de démarcation est sémantique, elle comporte plusieurs types de *limitation de l'interprétation*, nous citerons les principales :

[1] Ainsi, une lecture psychanalyste du texte, ou de l'auteur, par l'intermédiaire de son texte est une interprétation possible, mais cela rend-il licite de supposer que ce texte avait en soi une portée psychanalytique ? Du point de vue du psychanalyste-interprète la question n'a pas de sens puisque tout peut être interprété, le silence comme la parole. Cependant, comment prouver et donc admettre que tel document relatif à la vie des oiseaux nocturnes révèle la face cachée de l'ornithologue qui l'a écrit ?

– La première limitation de ladite activité interprétative est la conséquence de l'intention de l'auteur et de son expression par le texte. Le lecteur, dès lors qu'il souhaite comprendre la signification d'un texte est en une démarche de recherche de la première par le décodage de la seconde. Un auteur peut volontairement écrire un texte ambivalent ou ambigu comme, au contraire, travailler à le rendre univoque.

– La deuxième est la capacité interprétative du lecteur et, en fonction de ses compétences en la matière, il élargira plus ou moins le champ des significations possibles. C'est la non régulation de cette activité interprétante, parce que très souvent non perçue par l'interprète, qui est fort souvent cause de l'inflation des interprétations jusqu'à la surinterprétation.

– La troisième relève de l'application à entendre le texte, l'étude des signifiants. La polysémie théorique des sèmes est limitée par leur concaténation syntaxique et grammaticale. Corollairement, la précision linguistique acquise par l'auteur contrôle en amont la réduction des possibilités d'interprétation. De même, la compétence du lecteur peut agir comme réducteur, mais aussi en tant que démultiplicateur.

– La quatrième limitation est lexicale. La polysémie terminologique est lexicalement contingentée. Ainsi, alors que la racine **ḍaraba** connaît selon le Lisân al–'arab une soixantaine de significations et le terme **dîn** près d'une cinquantaine, le verbe **lakaṣa** signifie uniquement *frapper d'un coup de poing*. En français, « barbarisme » a quatre acceptions, mais *pactole* ou *goudron* n'en ont qu'une. Au regard de l'importance de la question quant au vocabulaire coranique et à l'objet de notre recherche, nous renvoyons à l'étude développée de ce sujet.[1]

– La cinquième repose sur le recours à de nombreux marqueurs sémantiques orientant le sens à donner. Pour le Coran, catégorie spécialisée, rappelons l'indication fréquente du sens allégorique comme en S2.V264 où nous lisons : **mathalu-hu ka-mathali ṣafwân**/*son exemple est l'exemple d'un rocher* ou, mieux : *allégoriquement il est à l'image d'un rocher*. Concernant, la distinction sémantiquement possible entre le sens propre et le sens figuré d'autres moyens existent. Si nous disons : « *J'ai mangé du bœuf* », cette affirmation ne peut être comprise qu'en sa version gastronomique, mais par « *J'ai mangé un bœuf* », comme il est peu vraisemblable que notre locuteur ait mangé un bœuf en entier, l'on s'orientera vers un sens figuré : « J'ai eu à supporter un bœuf musical de piètre intérêt » ou autre hypothèse métaphorique. Ceci est encore plus net lorsque l'on dit « *J'ai mangé du lion* ».

– La sixième est littérale. Nous entendons par là l'existence intentionnelle d'un sens apparent ou obvie, c'est-à-dire un domaine de sens se situant en une zone de communication hors interprétation. Plus exactement, une aire littérale déterminée par les limitations objectivables des trois intentions, celles de l'auteur, du texte et du lecteur. Nous préciserons cette notion essentielle au chapitre à suivre.

– La septième limitation est contextuelle et sans aucun doute est-ce la principale, celle constamment fonctionnelle dans l'intercommunication. Qu'il s'agisse d'un discours, d'un texte ou d'une œuvre, le contexte est fortement limitatif, il fournit un cadre aisément perceptible et a une puissante activité réductrice. Le dadaïsme et l'art moderne déconstructif l'avaient bien compris puisqu'ils s'appliquèrent à décontextualiser leurs créations, dont le « *Ceci n'est pas une pipe* » de Magritte [2] est le contre-pied en trompe-l'œil. Plus le contexte est dense et redondant, plus l'œuvre est cohérente et plus le sens est sérié. En réalité, le contexte est une entité plurielle hiérarchisée reliant l'intratextualité, la métatextualité et l'intertextualité, nous envisagerons cela au chapitre IV étant donné l'importance pour notre méthodologique de l'étude comparative des différents contextes coraniques mis en jeu. Ce lien direct entre contexte et sens sera vérifié lors de l'étude de nos termes-clefs **dîn** et **islâm**.

---

[1] Cf. Partie I, Chapitre IV, 1 – Analyse lexicale.

[2] Il est intéressant de noter que M. Foucault, pilier de l'herméneutique structuraliste, a publié une étude consacrée à ce tableau de Magritte que l'on peut considérer comme un parfait exemple d'excursus surinterprétatif..., Michel Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Fata Morgana, Montpellier, 1973.

De fait, Il n'est rien de plus classique que ces régulateurs sémantiques, ne sont-ils pas à l'œuvre en nos quotidiens. Face à l'incertitude du monde interprétatif, ils nous offrent la certitude du sens, faculté décisionnelle de l'ordre des réflexes de survie. L'espèce humaine ne serait-elle point celle qui a développé cette extraordinaire capacité à se mouvoir en la jungle des infinis possibles sans laquelle elle n'aurait pu s'extraire de son indifférencié limon originel. La grammaire générative de Chomsky est sur ce point pertinente : « Le fait central sur lequel doit porter toute linguistique significative est celui-ci : un locuteur exercé peut produire dans sa langue une phrase nouvelle au moment opportun, et d'autres locuteurs peuvent la comprendre immédiatement, bien qu'elle soit également nouvelle pour eux. La plus grande part de notre expérience linguistique, comme locuteur et comme auditeur, a trait à des phrases nouvelles ; une fois que nous avons acquis la maîtrise d'une langue, la classe des phrases avec lesquelles nous pouvons opérer couramment et sans difficulté ou hésitation est si vaste que nous pouvons la tenir infinie à tous égards : à celui de la pratique et manifestement aussi à celui de la théorie. La maîtrise normale d'une langue implique non seulement la capacité de comprendre immédiatement un nombre infini de phrases entièrement nouvelles, mais aussi l'aptitude à identifier des phrases déviantes et éventuellement à les soumettre à interprétation… ».[1]

6. Vers une herméneutique critique

En termes bibliques, nous ne dirons pas à l'instar du Qohélet qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil : « ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera »,[2] mais bien plutôt que l'existence de la lumière repose sur l'effacement des obscurités.[3] Une fois le désenchantement venu, la comète herméneutique semble avoir perdu de sa magnitude, ne s'agirait-il pas alors de reconstruire du sens à partir, paradoxalement, de la matière de ce quasi trou noir. Pour ce faire, nous aurons mis en évidence les principales apories de la théorie de la relativité de l'interprétation générale, approche épistémologique qui, ceci est admis, fait de la réfutabilité ou "falsifiabilité" un critère de scientificité.

D'autres ont ouvert le débat,[4] mais ici, comme point d'ancrage, nous pensons tout particulièrement à Denis Thouard et à sa proposition *d'herméneutique critique* s'inscrivant dans le prolongement des réflexions de Peter Szondi et Jean Bollack.[5] Leur constat est le suivant : le texte, encerclé par l'herméneutique post-déconstructiviste contemporaine, a été abandonné au profit de paradigmes spécialisés qui, bon gré mal gré, lui sont imposés par l'interprète et génèrent de fait une interprétation dérégulée. Il conviendrait donc de replacer l'œuvre au sein d'un dispositif lui restituant son pouvoir d'autonomie, ce que Denis Thouard exprime ainsi : « instaurer une distance par rapport à un contexte, une œuvre se constitue dans sa puissance de dire. »[6] Puis, il définit l'herméneutique "critique" en ces termes : « elle entend réhabiliter la fonction du jugement et revendique la légitimité d'une

[1] Noam Chomsky, *Current issues in Linguistic Theory*, Mouton, La Haye, 1964, traduction proposée par Paul Ricœur in *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 89-90.
[2] Livre de l'Ecclésiaste, I ; 9. Trad. l'Abbé A. Crampon, *La sainte Bible*, Desclée et Cie, Paris, 1928.
[3] Allusion aux premiers versets de la Génèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre […] et les ténèbres couvraient l'abîme […] Dieu dit : Que la lumière soit. »
[4] Nous avons déjà cité U. Eco en *Limites de l'interprétation* et Yvan Élissalde en *Critique de l'interprétation*. Moins récent, mentionnons Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Giuffrè, Milan, 1955 ; Éric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, London, 1967 et *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, 1978.
[5] Denis Thouard, *Herméneutique critique* : *Bollack, Szondi, Celan*, Presses Universitaires Du Septentrion, Lille, 2012.
[6] Ibid., p. 185.

méthode ».[1] Nous retrouvons là la notion de jugement éthique évoquée au paragraphe précédent et notre nécessité méthodologique. La proposition de J. Bollack était philologique, non pas en tant que retour à d'anciennes amours exégétiques, mais de manière ciblée et contingentée, afin de rééquilibrer le glissement onto-philosophique propre à l'herméneutique post-gadamérienne ; ce que Denis Thouard formule de la sorte : « Une telle philologie réduite à la critique risque d'être aveugle, et une telle philosophie herméneutique d'être vide car sans objet à force d'être universelle. »[2] Malgré tout, il appert que la démarche "philologique" de Jean Bollack et la position comparatiste de P. Szondi ne semblent point avoir fait florès.

Notre modeste ambition, bien que différente théoriquement et pragmatiquement, traduit toutefois la même tension entre les postulats incontournables de l'herméneutique philosophique universelle et les exigences de la philologie comprise en tant que recherche de l'intelligibilité et de la cohérence d'un texte. Nous préciserons notre pensée à l'aune d'une charge de Nietzche contre les théologiens qu'il jugeait inaptes à la philologie, et il ajoutait : « J'entends ici le mot philologie dans un sens très général : savoir déchiffrer des faits sans les fausser par des interprétations, sans perdre, dans le désir de comprendre, la précaution, la patience et la finesse. »[3]

7. Pour une non-herméneutique ?

Oserions-nous ce blasphème après avoir porté foi au credo herméneutique ! Notre point d'interrogation en titre ne ressemblerait-il pas à un parapluie protecteur ? Pire, la locution composée : « non-herméneutique » ne serait-elle pas un oxymore anathématique ? Sans doute aurions-nous alors comme excuse que toute théologie bien comprise permet de mieux distinguer l'objet adoré que la doxa par trop de surexposition ne l'autorise. Le risque est mesuré, car il ne s'agira pas de plaider contre "l'Herméneutique", mais pour la recherche d'un domaine inclus qui ne soit pas contraint à la perte de sens par l'emprise de « l'interprétance ».[4] Contre la domination sur-légitimée de l'interprétation, nous souhaitons déterminer un espace propre à dégager la signification sans pour autant négliger ou rejeter les conditions phénoménologiques de l'émergence de la compréhension. Nous comprenons, comme nous l'avons souligné aux deux paragraphes précédents, qu'il n'y a pas d'opposition entre ces deux domaines. Le premier est seulement un cercle inscrit dans la circularité herméneutique. Si celle-ci a une tendance entropique à contextualiser l'œuvre, notre approche critique tend au contraire à la décontextualiser. L'œuvre est ce qu'elle dit être, postulat en apparence simple, mais qui pourrait bien être une base oubliée de la compréhension. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette "désacralisation méthodologique" prend toute sa valeur quant au Coran tel que nous l'envisageons.[5] Il semble bien qu'il ne soit pas nécessaire de connaître l'architecte pour juger du monument, tout comme l'on peut en déterminer les fondations en étudiant de manière critique sa construction, mur après mur et brique par brique. C'est cette congruence vérifiée qui représente la détermination juste du

---

[1] Ibid., p. 112.
[2] Ibid., p 113.
[3] Friedrich Nietzsche, *Œuvres complètes*, livre numérique Google, Arvensa Éditions, 2014, *l'Antéchrist*, § 52, p. 4722.
[4] Ce néologisme d'inspiration peircienne a été forgé par U. Eco : il se comprend comme signifiant la dynamique interprétative selon un renvoi de signe à signe, la sémiose, et sa clôture via l'habitus. Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Puf, Paris, 1988, p. 108-110. Nous le concevons plus généralement comme l'aptitude sémiotique interprétative de tout individu à un instant donné face à un signe.
[5] Cf. Préambule : Quel Coran ?

sens. En effet, si mes conclusions imposent ou supposent rétroactivement que le bâtiment en question soit plus grand que ses assises, ou l'inverse, je suis assuré d'avoir dépassé les limites de sens et d'avoir interprété ledit édifice.

Il est donc possible de concevoir une approche analytique opérant une normalisation de l'interprétation au bénéfice de la détermination du sens. Nous aurons présentement justifié la différence entre ces deux champs de signification, et nous allons par la suite en établir les modalités. Si l'Herméneutique vise à expliquer les conditions de la compréhension, un algorithme ayant pour fonction de réduire comme algébriquement les solutions de sens générées ne peut lui être extérieur, et ce, selon la phénoménologie herméneutique elle-même, tout comme il n'y a pas de système viable et fonctionnel sans mécanismes de régulation endogènes. Ces opérations n'exercent donc pas leur contrôle hors herméneutique, mais en une zone qui lui est interne, ainsi peut-on, à condition de l'entendre sans contresens ou exclusion, les qualifier de *non-herméneutiques*.[1] Conséquemment, il est aisé d'en fournir une définition simple : *méthodologie rationnelle de l'établissement du sens et de la pertinence de la compréhension*. De manière plus globale, l'on entend par non-herméneutique une pragmatique admettant les bases ontologiques de la compréhension de l'herméneutique héritée de Schleiermacher, Heidegger et Gadamer, mais se proposant à l'intérieur de ce paradigme d'établir un domaine de définition permettant l'intelligibilité d'un texte selon des perspectives théoriques critiques déterminées et des outils méthodologiques donnés.

Conclusion

Nous n'aurons pas hésité à détourner Lévinas,[2] un texte s'écoute, s'entend, ce ne sont point les oiseaux de mon interprétativité dont je dois provoquer l'envol, mais bien celui de ceux qui nichent au creux de l'arbre de sens que l'auteur enracina. Nous ne sommes pas herméneute, l'herméneutique en tant que nouvelle koinè[3] n'est point notre sujet. Il n'aura pas été pour autant de nos intentions de récuser l'importance de l'Herméneutique comme explication des mécanismes de compréhension. Toutefois, nous en aurons interrogé les limites de sa pertinence, l'ubiquité, le caractère infrangible. Dénier la réalité du phénomène observé serait nier que nous sommes au monde des êtres pensants, aussi la seule interrogation qui anime notre projet est-elle de savoir si nous sommes ontologiquement et définitivement enserrés en ce grand cercle herméneutique ou s'il existe un moyen de solutionner la problématique du sens qui loin d'être résolue par l'herméneutique s'en trouve sans cesse repoussée.

L'objet de notre présente recherche est pragmatique, si ce n'est pratique : mettre en place une méthodologie permettant de déterminer la signification de versets coraniques avec le plus de précision probante possible. Ce n'est donc pas directement la question théorique du sens qui guide notre propédeutique, mais la mise au jour d'un socle conceptuel à même de supporter un appareillage critique avec nulle autre finalité que de réinscrire le texte dans la perspective du sens versus interprétation. Cette réhabilitation n'est en rien un retour en arrière, un temps béni ou l'interprète n'était que le serviteur de l'Écriture, où le texte imposait sa parole. Une telle époque n'a d'ailleurs jamais réellement existé, et nous avons

---

[1] Pour l'aspect non-herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à un article personnel paru sur le sujet, *Une lecture non-herméneutique du Coran : l'Analyse Littérale*, Revue Maghreb-Machrek, n° 224-225, 2016.

[2] Cf. exergue de ce chapitre.

[3] Pour reprendre à notre compte le titre d'un ouvrage de Gianni Vattimo, *L'herméneutique comme nouvelle koinè*, *éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, La Découverte, Paris, 1991.

montré au chapitre précédent que l'évolution linéaire de la pensée herméneutique relevait plus de la réification mythologique que de l'histoire. Ce qui est certain, c'est que nos conditions sociologiques et ontologiques ont changé et que l'herméneutique contemporaine n'est rien d'autre qu'une traduction de notre Être-au-monde actuel. Aussi, promet-elle au lecteur liberté et indépendance textuelles mais, ce faisant, elle l'enchaîne aux forces de l'interprétation, espace indéfini et infini qui le dépasse, car à trop d'horizons ne répond jamais excès de repères.

Notre position, au contraire, cherche à libérer le lecteur de cette capitulation face au texte et à lui offrir les moyens d'une résistance à la tyrannie en acte des interprétations. Elle lui propose de s'adjoindre au texte sous la houlette bienveillante de l'auteur afin de mener le combat du sens. Ne faut-il pas voler au secours du texte moribond, dépossédé par les interprètes de grands chemins et, si ce n'est payer des droits d'auteur, du moins lui reconnaître ses droits, telle est la péréquation que nous souhaitons réaliser. Encore une fois, il ne s'agira pas d'opposer herméneutique à non-herméneutique, pas plus que le vrai au faux, mais bien l'objectivité à la subjectivité par une démarche se donnant les moyens épistémologiques d'une recherche neutre de résultats versus une approche interprétative soupçonnée de postuler à priori de la validité de la subjectivité ou, du moins, de repousser indéfiniment le sens au bénéfice de l'interprétation. En termes cartésiens, il convient d'inscrire au sein de l'Herméneutique la triade modulation/déduction/réduction en tant que déterminant du sens contre production/induction/inflation en tant que vecteur des interprétations. Enfin, en cette perspective, étape préliminaire essentielle, nous aurons dégagé une démarcation théorique entre lignes de *sens* et d'*interprétation* ainsi que la possibilité, somme toute classique puisque sémantique et philologique, de réguler le flot interprétatif. Il est donc attendu qu'en la prochaine phase nous étudiions la possibilité de distinguer en la zone de sens ce que nous avons par avance qualifié *de sens littéral*.

***

Il n'y a pas de fumée sans feu, pas de texte sans propos, ni d'interprétation sans intention.

« Le secret de l'Esprit de Dieu caché encore dans l'Écriture ; car il y a deux sens parfaits, le littéral et le mystique. »[1]

Chapitre III – Sens littéral & Vérité du texte

Il serait vain de prétendre à toute vérité, herméneutique et science ont de manière convergente balayé les convictions de la théologie et les espoirs de l'homme. Pour autant, « la recherche de la vérité est une quête inévitable pour la raison humaine […] projet illimité et toujours prêt à recommencer et à reprendre. »[2] Tel est le paradoxe, ce n'est point la vérité qui est illimitée, mais les capacités spéculatives de la raison. La vérité n'est indéfiniment repoussée que par la force de notre raison et, non pas, du moins ne pourrons-nous donc jamais le démontrer, du fait qu'elle serait par essence inatteignable. Et que serait-ce qu'une vérité hors de portée si ce n'est une fiction, une chimère, l'image improbable de notre infini cogito. Or, bien qu'un objet puisse être insaisissable, il serait erroné d'en déduire son inexistence, ce dont la raison pure convient alors même qu'elle s'avère être l'outil inadéquat de sa saisie. Et, si la vérité existe, c'est qu'elle possède des limites, mais la perception de ses contours ne nous est possible que par ladite raison, laquelle alors nous la rend impossible. Toutefois, nul ne peut en disconvenir, nous éprouvons par l'expérience des vérités et, pour concilier les termes de l'aporie sans renvoyer à la Vérité divine, l'hypothèse que nous proposons a le bénéfice de la simplicité : il y aurait deux types de vérité. D'une part, la Vérité absolue, concept dont la Raison génère l'illimitation et, d'autre part, une vérité phénoménale relative que la raison pratique peut appréhender et qui serait en soi nécessairement définie. En ce qui concerne le rapport cognitif entre Raison/raison et Vérité/vérité, nous dirions : à la vérité, je pense donc je suis et à la Vérité, je pense donc je fuis.[3] De manière plus pragmatique, nous déduirons de cette approche qu'il n'existe pas de Vérité du texte, absolue, mais une *vérité textuelle*, relative, le *sens littéral*.

1. Définitions du littéral

Par littéral, l'on entend d'ordinaire ce qui est conforme à la lettre. Le mot lettre est ici un collectif désignant par synecdoque le texte, c'est-à-dire l'ensemble des mots qui le composent. Il y a en ce déplacement sémantique une double indication : le terme texte dérive du latin *textus* qualifiant aussi bien le tissu que sa trame alors que *littera* en son pluriel signifie missive. Est donc littéral le message transmis selon et par une trame sémantique écrite et, comme à son tour l'écrit est tracer des lettres, est *littéral* ce qui est

[1] Blaise Pascal, *Lettres à Mlle De Roanez*, IIe.
[2] José María Aguirre Oraa, *Raison critique ou raison herméneutique ?*, Revue Philosophique de Louvain, 1993, Vol. 91, p. 429.
[3] Nous entendons cela en termes mathématiques et en la perspective d'une ligne de fuite toujours repoussée par l'action de la pensée.

analogue au sens du message écrit. De la sorte, nous distinguons nettement l'acception de notre terme-clef « littéral » de celle qui lui est souvent amalgamée : caractère de ce qui accorde trop d'importance à la lettre au détriment de l'esprit du texte, c'est-à-dire le sens deuxième de littéral. Autrement formulé, le sens propre y serait privilégié aux dépens du sens figuré. Cependant, nous le vérifierons, il n'existe en notre système aucune opposition entre ces deux versants d'un même signifiant au sein d'une même structure sémantique. Nous le reverrons, selon notre classification terminologique appliquée à l'exégèse coranique, il ne s'agit là que de l'un des aspects du *littéralisme*, processus interprétatif qui en réalité ne respecte pas la lettre, mais procède par superposition et surimposition textuelles. De ce fait, nous ne relierons le substantif *littéralité* qu'au littéralisme et non pas à ce qui caractérise le *sens littéral* tel que nous l'entendons. Autre point à démêler, le sens littéral, le **ẓâhir**, est couramment opposé au sens caché, le **bâṭin**, le premier comme légitimant apophatique du second. Par définition, le sens caché l'est sous la lettre, il n'est accessible que par l'interprétation, ce qui impliquerait en ce jeu antinomique que le sens littéral, ici *sens apparent*, résulterait d'une compréhension sans interprétation. Or, la théorie herméneutique établit la compréhension comme le résultat d'une suite de circularités interprétatives, il n'est ainsi guère admissible que l'on puisse recevoir un sens apparent sans l'avoir compris. Le *littéral* n'est donc pas le contraire du sens caché, mais la forme la plus directe d'accès au message écrit. Non pas le plus immédiat, puisqu'en réalité c'est le cercle herméneutique de l'Interprétation qui le premier se met en mouvement, mais celui qui résulte de la cessation la plus immédiate de la circularité de nos interprétations.

À partir de cette expression islamique du sens apparent et du sens spirituel, nous nous attarderons sur certains aspects de la terminologie exégétique islamique qui ne sont pas sans intérêt quant à la compréhension méta-textuelle du Coran. Les termes **ẓâhir** et **bâṭin** sont retrouvés chez des commentateurs anciens comme Tabari. Ils sont souvent pris comme signifiant *sens apparent* ou *littéral* pour le premier et *sens caché* ou *ésotérique* pour le second, et ce, bien que leur signification technique ait varié dans le temps.[1] Par ailleurs, nous noterons l'usage contemporain des termes **lafẓî** et **ḥarfî** pour désigner le *sens* [**ma'nâ**] *littéral*. Le premier est ancien, mais avec le sens d'énonciation orale ou de lecture à haute voix d'un écrit. Le second est récent et a été forgé sous l'influence de la sémantique occidentale moderne. La racine **ḥarafa** dont ce nom dérive ne signifie à l'origine que la manière de s'exprimer et ce n'est que par métonymie qu'il désigne la lettre [au pl. **ḥurûf** ou **aḥruf**]. Dans le Coran, le mot **ḥarf** n'apparaît qu'une fois avec le sens premier de *façon d'être ou de faire*, alors que dans le Hadîth ce terme désigne les diverses possibilités d'énonciation du texte coranique, ce qui plus tard sera classifié génériquement sous l'appellation **qirâ'ât** ou *variantes* du texte coranique. Au demeurant, le Coran n'emploie aucun terme pour qualifier la ou les lettres, mais il emploie abondamment le terme **kitâb** pour désigner *l'écrit*, c'est-à-dire la chose écrite, et le verbe **kataba** pour *écrire*. Cette racine verbale signifie *lier*, voire *coudre*, et évoque non pas la notion d'écriture cursive mais le fait de lier le sens, sceller sa *prescription*/**kitâb**, ceci à l'oral puis par la suite à l'écrit. De fait, le mot **kitâb** reste en arabe attaché à sa connotation orale, ce que le complexe *Coran*/**qur'ân**–*Écrit*/**kitâb** traduit encore. Sous ce rapport, le Coran est ainsi ce qui par l'oral et son écrit relie et lie la Parole divine à l'Homme. Ce verbe et ce terme sont d'un emploi largement majoritaire dans le Coran, mais signalons le recours à deux autres verbes. Le premier est le verbe **khaṭṭa** signifiant *tracer des traits*, des lignes, et par voie de conséquence *écrire* ; une seule occurrence coranique, S29.V48, laquelle oppose le **kitâb–qur'ân** à l'acte profane du scribe. Le second est **nasakha** signifiant en arabe coranique

[1] As-Suyûṭî présente de cette évolution un excellent résumé : *'Itqân fî 'ulûm al–qur'ân*, Dâr Iḥyâ' at–turâth al–'arabî, Le Caire, 1967, T. IV, p. 223-227.

écarter [S22.V52], *transférer* [S2.V106], *transcrire* [S22.V52 ; S45.V29]. Son substantif **nuskha** [S7.V154] ne connaît qu'une occurrence et vaut pour *transcription* et non pas pour *abrogation*.[1] Enfin, deux autres vocables désignent en arabe le texte : **al–matn** et **an–naṣṣ**. La racine **matana** évoque l'idée de *demeurer avec force*, c'est en ce sens qu'elle apparaît dans le Coran, et **matn** signifie *fort*, *robuste*. Plus tardivement, apparemment lors de la constitution des sciences du Hadîth, le **matn** désigna ce que nous appelons le corps du texte en opposition à sa glose. Le terme **an–naṣṣ** est le substantif de **naṣṣa**/*surélever*, puis de là indiquer, *signaler*, ou l'inverse : presser de questions, *interroger*. Ainsi, **an–naṣṣ**, vocable non coranique, est ce qui se donne à voir, objet, puis propos, puis texte, et c'est sans doute par l'usage le mot le plus équivalent au français « texte ». Cependant, le lien interne entre parole et écrit qu'il maintient justifierait qu'il faille au plus juste le traduire par *énoncé*. Au final, nous constaterons qu'il n'existe aucun terme coranique équivalent au français « texte », ce qui explique sans doute pour partie les réticences du monde musulman à envisager l'étude littéraire ou une approche analytique du texte coranique.

2. Définition du sens littéral

L'on doit sans doute à Origène d'avoir clairement distingué le sens littéral par opposition au sens spirituel, ainsi écrivit-il : « De fait, comme Jésus continue toujours à soigner les aveugles, selon le sens spirituel, quand il éclaire les esprits aveuglés par l'ignorance, cependant c'est aussi corporellement qu'il a jadis guéri l'aveugle. »[2] Par la suite, le sens littéral sera *littera gesta docet* : les faits enseignés par la lettre. Puis, nous l'avions signalé,[3] Thomas D'Aquin, comme l'avait fait Augustin d'Hippone avant lui, définira le *sensus litteralis* de la sorte : « le sens littéral est celui que l'auteur entend signifier. »[4] L'herméneutique contemporaine sourit de cet irénisme mais, au-delà de l'inflation interprétative de la théorie de l'Interprétation et du règne des interprétations, a-t-elle apporté une preuve montrant qu'un auteur n'aurait pas voulu signifier une chose précise lorsqu'il l'a écrite ? En quoi l'écrit, qui à priori n'est pas une invention spéculative ou ésotérique mais pragmatique, ne serait-il pas apte à transmettre à son lecteur un message déterminé par son auteur ? Tout locuteur est-il condamné à ne jamais pouvoir communiquer avec son allocutaire ? Le sens de leurs palabres flotte-t-il en un nuage quantique d'interprétations et leur inter-compréhension est-elle soumise au pur aléa ? Ou bien, serait-ce au fur et à mesure que notre compréhension herméneutique du texte s'est complexifiée qu'il serait devenu impossible de comprendre ce qu'un auteur entendrait signifier ?

Bien évidemment, nous ne défendons pas pour autant la position thomiste, car elle appuie le rasoir d'Ockham sur la gorge du lecteur en ne prenant en compte que la volonté de l'auteur, l'*intentio auctoris*, et ignore les différentes interactions, tant objectives que subjectives, dues pareillement aux *intentiones operis* et *lectoris*. Toutefois, en l'idée du sens littéral prônée par l'Aquinate prime l'importance du texte, acteur principal de cette partie à trois qu'une herméneutique par trop déconstructiviste ou post-déconstructiviste tendrait à négliger. En contrepoids et à contre-courant, U. Eco a revisité l'exégétique augustinienne et en a tiré la proposition régulatrice suivante : « Toute interprétation donnée portant sur une certaine portion d'un texte peut être acceptée si elle est confirmée par, et doit être rejetée si

[1] Pour une discussion étymologique et analytique du concept *d'abrogation*/**naskh**, voir Partie I, Chapitre IV, § 3. 1 Intratextualité : – Exhaustivité.
[2] Origène, *Homélies sur Luc*, XVI, Cerf, Paris, 1962, Vol. 87.
[3] Cf. Partie 1, Chapitre I, Vérité & Herméneutique, § Herméneutique exégétique.
[4] « *quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit* » Thomas D'Aquin, *Somme théologique,* Pars I, Question I, Article 10.

elle est contestée par, une autre portion du même texte. En ce sens, la cohérence textuelle interne contrôle les parcours du lecteur, lesquels resteraient sans cela incontrôlables. »[1] Précisons qu'il ne s'agit là, à notre humble avis, que d'une surinterprétation de Augustin par Eco qui, se faisant, réintroduit subtilement et subrepticement la notion herméneutique d'interprétation et, spécialement, la participation équitable de l'*intentio operis* et de l'*intentio lectoris* conformément à sa théorisation sémio-herméneutique. En effet, à la différence de la traduction française, l'original anglais : *Interpretation and overinterpretation*, précise la source de Eco : le *De doctrina christiana* d'Augustin d'Hippone, chap. 2-3. Or, si cet opuscule expose ce qui deviendra les bases de l'exégèse chrétienne pour des siècles, à lire lesdits chapitres Augustin y traite seulement du rapport entre les signes et les choses ainsi que d'une définition à contrario du sens littéral : « tout ce qui ne relève pas d'une obscurité du texte. » À bien lire aussi, U. Eco ne dit pas citer Augustin, mais écrit que son idée est « une vieille idée ; elle vient d'Augustin (*De Doctrina christiana*) ; toute interprétation, etc. » Aussi, force est de constater que notre piémontais ne définit pas ainsi le sens littéral, mais l'interprétation. De fait, son théorème ne vaut que pour ladite interprétation, car la vérification intratextuelle qu'il propose suppose seulement que l'on puisse interpréter tels termes à l'identique en divers passages d'un texte sans que cette interprétation ne soit remise en cause. Cela ne met pas en évidence le sens du texte, mais la cohérence de mon interprétation. Autrement dit, si j'appelle un chat un chien, il est tout à fait possible que cette interprétation ne soit pas contredite par d'autres parties de ce texte pleurant une souris tuée par un chat, car il est cohérent qu'un chien ratier et un chat puissent le faire. Plus encore, cette interprétation dont on ne peut plus prouver la fausseté, occulte le "sens du texte".

Certes, l'inquisition d'École pousserait à être aussi prudent que Descartes après le procès de Galilée, mais nous affirmerons notre position, ni thomasienne ni augustinienne selon Eco et, pour ce faire, n'hésiterons pas à "réinterpréter" leurs propositions. Nous avons montré au chapitre précédent la distinction organique entre sens premier : les sens premiers s'originent toujours au texte, respectent la structure sémantique, sont restreints et conditionnés par elle, ne sont jamais dérivés les uns des autres, sont limités, tous exacts et tous de significations de probabilité signifiante équivalente, enfin, ils peuvent être infirmés par l'étude contextuelle. [2] En ces conditions, le *sens littéral* sera alors « *toute solution de sens donnée appartenant aux sens premiers et/ou à certaines interprétations coïncidentes.* » La schématisation conceptuelle que nous allons proposer au paragraphe à suivre nous permettra de justifier à nouveau cette définition. Ceci vaut dans l'absolu, c'est-à-dire pour un énoncé isolé, mais dans la perspective de notre recherche textuelle, il convient d'étendre les critères d'analyse par la notion de contextualité, et nous en montrerons l'importance. Nous dirons donc que le sens littéral est « *toute solution de sens qui, tout en portant sur une portion d'un texte, ne puisse être infirmée par une autre portion du même texte, la somme de ces occurrences ne pouvant entrer en contradiction avec tout ou partie de l'ensemble du texte.* » Ainsi, un sens littéral est une entité cohérente transversale au texte et prouvée par sa cohérence intratextuelle. Si l'on ne tenait pas compte de l'aspect méthodologique que notre définition suppose ni de son intégration des fondamentaux de l'herméneutique contemporaine, il serait possible de voir ici à nouveau l'antique sens littéral ou *littera gesta docet* : ce que la lettre

---

[1] Umberto Eco, *Interprétation et surinterprétation*, Puf, Paris, 1996, p. 59.

[2] Cf. Partie I, Chap. II, § 3. Pour rappel, à l'inverse, les interprétations ne s'originent pas au texte, modifient l'énoncé sémantique, peuvent être dérivées les unes des autres, tendent vers l'infini, sont isotopiques, dépendent de la capacité de l'interprète, ne sont que des significations possibles et ne peuvent être invalidées par la contextualisation mais seulement déclassées.

enseigne des faits.[1] Nous dirions donc que le *sens littéral* est celui qui exprime directement de façon obvie[2] et de prime intention les faits textuels, il est par conséquent *le fait textuel*.

Imaginons le tableau de la Joconde, il représente une femme souriante devant un lointain paysage. Il n'apparaît pas même nécessaire que nous ayons cette œuvre directement sous nos yeux pour partager ce constat. Ceci indique que nous l'avons tous compris à partir d'une expérience simple et directe en tant que spectateur/lecteur face au tableau/texte, et l'on ne peut raisonnablement pas supposer que le locuteur/peintre n'ait pas voulu figurer cela. Tel est le *sens littéral*, *l'information obvie partageable* délivrée par l'œuvre. Si nous disons que ce tableau montre une belle femme, l'emploi de « belle » relève d'une interprétation personnelle et cette "lecture" n'est pas nécessairement partageable. Si nous disons que ce tableau représente un être androgyne, c'est une autre interprétation, bien sûr elle aussi non partageable. Si nous disons que le peintre par ce tableau a immortalisé son amant, nous qualifierons cela de surinterprétation. Cette notion : « *le fait littéral est partageable* » est essentielle, elle est l'équivalent de la reproductibilité en tant que critère épistémologique d'éligibilité scientifique. Elle oppose en cela le *sens littéral* à *l'interprétation* qui n'est en rien reproductible puisque l'observation d'un même objet textuel peut produire une infinité d'interprétations différentes.[3] Deuxième critère de nature identique, nous l'avons mentionné en la deuxième définition donnée du sens littéral : le *sens littéral est cohérent*, ceci correspond au principe de réfutabilité et suppose que le sens littéral d'un énoncé ne puisse être contredit par un autre. Si notre tableau représente une femme souriante, je ne peux dire qu'il s'agit d'un homme triste, tout comme je ne peux soutenir que chacun est libre de croire ou mécroire et dans le même temps qu'il est un devoir de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils croient.[4] Concernant les textes, c'est bien évidemment le contexte large, idéalement le corpus d'insertion admis comme étant cohérent, qui doit permettre d'appliquer ce principe afin d'inclure ou exclure une possibilité de sens. Nous l'avons montré, les interprétations supportent la contradiction, car elles sont équivalentes, c'est-à-dire toutes acceptables par définition, elles n'ont donc pas de valeur probante. Ceci est aussi vrai pour les sens premiers théoriques qui hors contexte, mais seulement en ce cas, sont équivalents.[5] Au final, le *sens littéral* est le *plus petit dénominateur commun de sens*, le p.p.d.c.s. de l'équation textuelle. Étant entendu qu'il s'agit de l'unité minimale de sens, il peut aussi être qualifié de *sens sémique*.

3. Critiques du sens littéral

Nous sommes conscient de la difficile réception de la notion de *sens littéral* dans les milieux herméneutiques contemporains. Curieusement, l'on oppose au nom du primat de l'interprétation que le sens littéral ne serait qu'un concept, qu'il n'existerait pas et ne serait, comme toute interprétation, qu'une construction parmi d'autres. C'est effectivement le dénier que d'assurer que le sens littéral « n'est qu'une construction interprétative et que personne n'a su proposer de méthode pour le produire. »[6] Postuler l'absence d'outils de détection d'un objet pour affirmer son inexistence est évidemment un sophisme peu crédible, sauf à croire. À l'inverse, supposer son existence incite à développer des

[1] Tiré d'un distique attribué à Augustin de Dacie [m. 1282].
[2] Au sens latin de *obvius* « qui se présente au devant », composé de *ob* « devant » et *via* « chemin, voie ».
[3] L'activité interprétative étant infinie, cette surabondance la fait dominer sur le sens littéral, elle se surexprime au détriment de l'intelligibilité du sens littéral.
[4] Allusion au Coran : S18.V29 et S8.V39.
[5] Cf. Partie I, Chapitre II, § 3. Limites du sens et de l'interprétation.
[6] François Rastier, *La sémantique des textes*, Hermès, Journal of Linguistics, n° 16, 1996, p. 35.

techniques d'identification, ce qu'à notre modeste échelle nous avons réalisé. Ce type d'argument est "herméneutiquement" parlant circulaire, puisque dire que « le sens se construit dans des parcours interprétatifs »[1] et en conclure qu'il n'y a aucune différence entre sens littéral et interprétation revient à prendre pour conclusions les prémisses. Or, nous avons montré que l'on pouvait théoriquement distinguer entre sens et interprétation. Par suite, il en est de même lorsqu'on soutient que « le sens n'étant pas immanent au texte mais à des pratiques d'interprétation […], il n'est pas littéral, c'est la lecture qui l'est… »[2] À vrai dire, que le sens soit littéral ou que la lecture le soit n'est rien d'autre que la relation entre l'œuf et la poule herméneutiques, car un texte sans lecture, nous en convenons tous, ne fait pas sens de lui-même.

Autres aspects de la critique faite à la notion de sens littéral : si l'on admet que le sens littéral est tout ce qui n'est pas sens figuré, alors, comme tout texte peut être interprété, le sens littéral n'existe pas ou correspond à une erreur d'étiquetage du produit interprétation. Cependant, le théorème de notre enfance : « la somme des angles internes d'un triangle est égale à 180° » ne connaît aucune interprétation.[3] De même, il est défendu l'idée, toute théorique, que le sens littéral n'aurait pas de réalité puisqu'il n'y a pas de « contexte zéro qui puisse le fonder. Le sens littéral est relatif ou contingent. »[4] Autrement dit, il n'y aurait pas de « sens indépendant du contexte et présent exclusivement dans le texte. »[5] Même si ces arguments relèvent d'une "logique" par circularité, il suffira de constater que l'énoncé : « *J'irai à Strasbourg demain* » a un sens littéral parfaitement univoque et explicite si on se limite à la réception des faits et cela en dehors de tout contexte. Encore une fois, c'est l'activité interprétative qui va générer des contextes autonomes, ainsi pourrions-nous dire que cela signifie que j'irai soutenir ma thèse à Strasbourg ou, au contraire, que refusant cette échéance ma formulation est une antiphrase : « Je n'irai sûrement pas à Strasbourg », « demain » étant un renvoi aussi indéfini qu'infini. Par antithèse, l'on démontre ainsi la validité de la notion de sens littéral. Si l'herméneutique postule que tout texte est interprétable, cela ne prouve en rien qu'un texte, dès lors que l'on ne l'interprète pas, ne puisse délivrer un sens littéral. Précisons ici qu'un sens littéral peut bien évidemment être un sens figuré. De plus, nous verrons au prochain paragraphe que le sens littéral tel que nous le définissons est essentiellement entendu pour un texte ou un fragment de texte et qu'il se situe en une zone pleinement contextuelle.

Enfin, nous noterons que Ricœur distingue deux seuils pour la compréhension : le « seuil du sens », husserlien, et le « seuil de la signification ».[6] Si le premier renvoie à l'herméneutique philosophique, le second est le moment natif qui précède l'interprétation, celui d'une « teneur du texte, qui tient au texte, non à l'auteur du texte ».[7] Sans

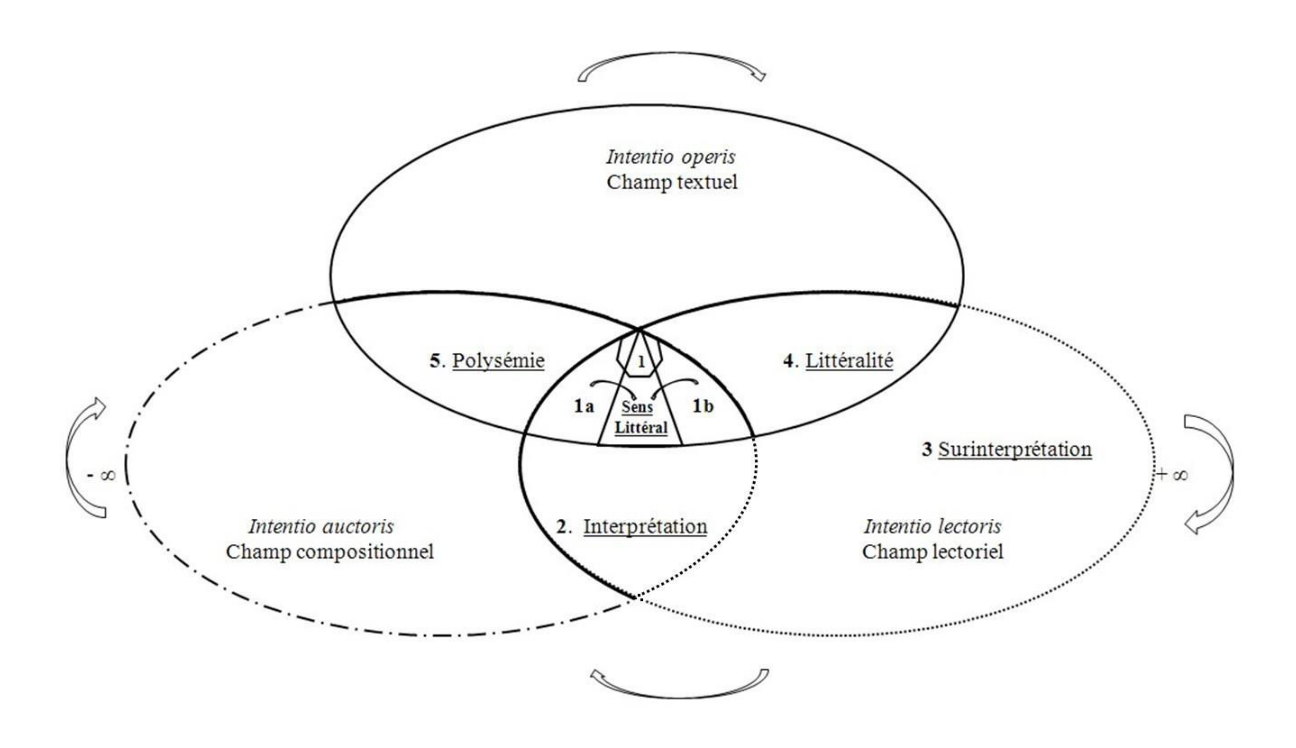
---

[1] Franck Neveu, *Dictionnaire des sciences du langage*, Armand Colin, Paris, 2004.
[2] François Rastier, *Herméneutique et linguistique : dépasser la méconnaissance*, Texto ! [en ligne], 2005, vol. X, n°4, http://www.revue-texto.net/Dialogues/Debat_Hermeneutique/Rastier_Herm-et-ling.htlm>.
[3] Cela s'entend en géométrie plane. En géométrie hyperbolique ou elliptique la somme de ces angles est de plus ou moins 180°. Ceci souligne à nouveau l'importance du contexte.
[4] Dominique Begue, *Ellipse et sens littéral chez Searle*, article électronique : file:///C:/Users/FRDWS/Downloads/article_hel_0750-8069_1983_num_5_1_1151.pdf. Note critique de J. SEARLE, *Literal meaning*, Erkenntnis, 1978, Vol. 13.
[5] Matteo Treleani, *L'objectivité dans la théorie de Umberto Eco*. Université Paris Diderot - UFR LAC. Rencontres Doctorales 2009 - L'objectivité - Université Paris Diderot - UFR LAC, Paris, Juin 2009. Selon François Rastier in, *Arts et sciences du texte*, Puf, 2001. https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00555636/document.
[6] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations ; essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 389.
[7] Paul Ricœur, en sa préface de la traduction de l'ouvrage de Rudolf Bultmann : *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1968.

surinterpréter son propos, ni même l'interpréter, nous pouvons poser que notre sens littéral est le seuil lui-même, le franchir est faire le premier pas vers l'interprétation. Nous serons donc humble face au texte, et resterons sur le pas de sa porte.

4. Délimitation du sens littéral

Après avoir déterminé d'un point de vue théorique et pragmatique l'existence réelle d'un sens littéral attribuable à tout texte cohérent, et ce, en fonction des principes admis de l'herméneutique contemporaine, nous nous proposons à présent de modéliser les différentes composantes de même ordre mises en jeu lors de la lecture. Le schéma infra repose sur le postulat « cognitivo-textuel » dit des trois *intentiones* emprunté à Umberto Eco : *intentio auctoris*, *intentio operis* et *intentio lectoris*. Non pas que nous nous inscrivions en une quelconque École, notre démarche est tout au long restée critique, mais du fait qu'il nous paraît difficilement contestable que dans l'acte de lecture, c'est-à-dire la réception d'un texte, il n'y ait pas une inter-participation de l'auteur, du texte et du lecteur menant à la détermination de un ou plusieurs sens. Pour autant, ce ne sont point les stratégies mises en place pour y parvenir qui nous intéressent directement, mais la nature des résultats produits. Nous nous en sommes expliqué, si l'herméneutique telle que conçue actuellement a favorisé l'interprétation en tant que part majoritairement à l'œuvre et a été jusqu'à nier que le texte puisse avoir son mot à dire, notre approche a consisté à réexaminer la question et à rendre à ce triumvirat ce qui à priori aurait toujours dû lui appartenir. Nous supposerons donc que le domaine de chacun des trois acteurs correspond à autant d'ensembles dont l'interaction, qu'elle soit objective, subjective ou intersubjective, est représentée par différentes zones de recoupement. Rien n'est en cela statique, bien au contraire, et nous conviendrons que la dynamique de mouvement de ces trois protagonistes essentiels – et il n'y en a pas de quatrième – est due depuis Heidegger et Gadamer au phénomène herméneutique d'interprétation. Comme nous allons le constater par le menu, notre modélisation met sans difficulté en évidence les catégories majeures du débat : *interprétations*, *sens premiers*, *surinterprétations*, *sens littéral, littéralité, polysémie* :



Premières observations :

– L'ensemble dit champ textuel ou *intentio operis* possède par définition des limites strictement finies [ligne pleine], le fait sémantique est pragmatiquement déterminé. Le texte est un objet aux contours identifiables.
– L'ensemble dit champ compositionnel ou *intentio auctoris* présente un triple aspect. En amont, il est partiellement ouvert [— . — . —] vers un - ∞ si l'on admet ainsi représenter la non-finitude de l'horizon personnel de l'auteur au sens gadamérien du terme. Mais il est délimité [ligne pleine] dès lors qu'il est constitutif du texte, l'auteur a écrit selon une intention déterminée. Enfin, l'on constate qu'en aval il est ouvert […….] du fait qu'il est librement soumis à l'intention du lecteur.
– L'ensemble dit champ lectoriel ou *intentio lectoris* est ouvert […….] vers + ∞, puisque nous avons validé le principe de la capacité interprétative illimitée du lecteur. Par contre, il est en partie limité [ligne pleine] en amont par l'intention déterminée de l'auteur qui oppose une certaine résistance à celle du lecteur et en haut par les contraintes que le texte exerce en tant que représentant sémantique de ladite intention de l'auteur.
– La zone de sens, *zone 1*, est l'ensemble commun à ces trois domaines. Elle est par voie de conséquence entièrement circonscrite [ligne pleine]. Notons qu'elle est tri-compartimentée : zone de sens littéral, *zone 1a* de sens premiers et d'interprétations et *zone 1b* d'interprétations seulement.

Nous pouvons à présent analyser les résultats de cette modélisation :

– a) Les *interprétations*. Elles sont majoritairement représentées par la zone 2, *l'intentio operis* a en ce cas une action minoritaire. Ces interprétations se situent principalement hors de la zone de sens 1 et hors zone de texte en un espace de chevauchement entre champ compositionnel et champ lectoriel. Nous avions montré que les *interprétations secondes* ne dérivaient jamais directement du texte, mais d'un "texte modifié" dit T', c'est dire qu'elles ne prennent pas en compte la totalité du corps sémantique ou qu'elles y superposent plus ou moins partiellement une autre structure sémantique. Les *interprétations dérivées*, c'est-à-dire les unes des autres, émanent principalement de *l'intentio lectoris*, d'où leur capacité à progresser vers le domaine de celles de l'auteur ; elles constituent comme un nuage indéterminé de possibilités. Par ailleurs, il est tout aussi logique d'admettre que *l'intentio auctoris* ait eu ses propres limites lors de la rédaction du texte, d'où à ce versant une délimitation finie de l'interprétation. Par contre, l'on note que seule une petite fraction des interprétations est incluse dans la zone de sens et, plus précisément, en les zones 1a et 1b en lesquelles les trois *intentiones* sont co-actives. Nous avions souligné que certaines interprétations, bien que découlant de mécanismes d'élaboration différant de ceux qui régissent les sens premiers, pouvaient coïncider avec eux[1] et que, de plus, la polysémie participait à leur élaboration. Il est donc attendu que sens premiers et ces interprétations coexistent en la zone 1a.

– b) Les *sens premiers*. Nous avions vu que les différents sens premiers d'un même énoncé étaient équivalents. Ils se répartissent donc de manière aléatoire dans la zone 1a, car la polysémie y est participative. Cette situation est logique puisque les interprétations, nous l'avons démontré, peuvent concorder avec un sens premier alors que les mécanismes d'obtention de l'un ou de l'autre ne sont pas identiques. Mais, à la différence des interprétations, ils ne peuvent être présents en la zone 1b du fait qu'elle est sous l'influence de la *littéralité*, cf. infra. Pour autant, les sens premiers restent distincts du sens littéral

[1] Cf. Partie I, Chapitre II, § 3 – Limites du sens et de l'interprétation.

puisque n'exprimant que les possibilités théoriques sémantiques d'un énoncé. Certains d'entre eux seront par suite élus au statut de sens littéral comme l'indique le fléchage.

– c) La *surinterprétation*. Il s'agit de la zone 3. Il était attendu qu'elle n'ait aucune participation avec la zone de sens 1. Les surinterprétations apparaissent séparées de *l'intentio auctoris* par les interprétations, zone 2. Mais, elles sont aussi situées hors du domaine de *l'intentio operis*, la littéralité n'étant pas une forme de surinterprétation, cf. infra. La majorité des surinterprétations relève d'un phénomène de production généralement, mais pas nécessairement, autonome[1]. Celui-ci est basé sur l'interprétation d'une interprétation dite seconde,[2] les surinterprétations sont donc bien uniquement régies par *l'intentio lectoris*. Le mouvement qui anime la surinterprétation est centripète, il l'éloigne de l'interprétation vers un horizon infini et indéterminé.

– d) Le *sens littéral*, objet de notre recherche. Il s'inscrit au cœur de la zone de sens 1, zone de conjonction maximum des trois *intentiones*, d'où d'un point de vue graphique sa forme triangulaire. La position zonale du sens littéral et sa délimitation pleine témoignent du fait qu'il est distinct des sens premiers et des interprétations possibles. En réalité, nous l'avons montré, le sens littéral résulte d'une élection de sens premiers et/ou de ces interprétations, ce que le fléchage indique. Cette élection sélective des sens premiers et des interprétations fortes à partir des zones 1a et 1b ne relève pas d'une spécificité théorique, mais d'une voie pragmatique, laquelle suppose une méthodologie essentiellement sémantique, lexicale et contextuelle, projet mis en œuvre au prochain chapitre. C'est cette approche algorithmique qui permet au lecteur rigoureux de résoudre l'équation de sens à termes multiples proposée par l'auteur et son texte et d'obtenir une solution de sens minimale que nous avions qualifiée de *plus petit dénominateur commun de sens*, ou p.p.d.c.s, qui de ce fait est un *sens sémique* Ceci étant, la régulation des interprétations ainsi que la possibilité de réduire les différents sens premiers, dont nous avons donné les principaux critères éthiques et techniques,[3] pourrait laisser croire que le sens littéral ainsi obtenu serait conforme à celui « *que l'auteur entendait signifier* », le *sensus litteralis*, c'est-à-dire en tant qu'expression de la seule *intentio auctoris*, tel que le concevait Thomas d'Aquin.[4] Or, même si la probabilité pour que ledit sens littéral soit analogue à l'intention première de l'auteur est forte, rien n'autorise à l'affirmer comme le montre sa situation au sein du dispositif herméneutique général. En réalité, notre analyse mène à la mise en évidence d'une *littera gesta*, mais non comme l'entendait plus anciennement encore Origène et d'autres exégètes bibliques à sa suite : « *les faits enseignés par la lettre* », autrement dit en tant qu'expression de la seule *intentio operis*. Plus fondamentalement, elle prend en compte l'égale participation dialogique des trois acteurs de l'acte de lire : *auctoris*, *operis*, *lectoris*. Ceci du fait que ce sont les sens premiers et certaines interprétations qui sont éligibles au statut de sens littéral, hypothèses de sens qui sont pleinement inscrites dans le jeu des trois *intentiones*. Conséquemment, nous n'admettrons qu'une définition restrictive du sens littéral : « *détermination des faits selon l'énoncé* ». Ainsi ne s'agit-il pas d'une Vérité du texte, absolue, mais seulement d'une *vérité textuelle* dont le caractère conserve théoriquement un degré relatif. Dernier point, nous aurons noté que la détermination du sens littéral ne pouvait s'effectuer qu'en fonction d'une méthodologie, ce n'est donc pas un concept qui serait intrinsèque au texte.

---

[1] Sur ce thème voir Gervais Bertrand et Bouvet Rachel, *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, collectif, Presses de l'université du Québec, 2007, p. 257.
[2] Cf. Partie I, Chapitre II, § 3 – Limites du sens et de l'interprétation.
[3] Idem.
[4] Cf. Partie I, Chapitre I, § 3, alinéa 3. c.

– e) La *littéralité*. Ce procédé, car ce n'est pas un état premier du texte, est représenté par la zone 4. L'on constate que la littéralité, entièrement délimitée en ligne pleine, est indépendante des intentions de l'auteur et qu'elle ne relève pas du domaine de l'interprétation, mais seulement de celui de la surinterprétation ; *l'intentio operis* est ici totalement détournée au profit de l'*intentio lectoris*. Le texte n'est plus alors qu'un prétexte textuel, c'est-à-dire un support rendu compatible à un autre texte fourni par le lecteur. Le sens qui en sera de la sorte dégagé est construit à rebours selon le vecteur de sens d'une surinterprétation textuelle importée par le lecteur. À titre d'illustration, l'étude de l'exégèse classique du Coran[1] dite littérale met clairement en évidence qu'il est ainsi systématiquement superposé au verset un propos, un récit ou des circonstances d'énonciation[2] externes au corpus coranique. Le lecteur ne recherche donc pas l'intention du texte, mais impose textuellement la sienne. Cette surimpression crée l'illusion d'un sens littéral alors même que les sens fournis sont indépendants de la base scripturaire ; c'est en cela, comme nous l'avions précédemment signalé, que la littéralité est distincte du sens littéral.

– f) La *polysémie*. Elle est par définition intrinsèque à toute langue[3] et, subséquemment, à tout texte. Toutefois, l'acte d'écriture réduit la polysémie naturelle. En effet, l'oral s'inscrit toujours dans un contexte vivant, c'est-à-dire saisi en temps réel par le locuteur et l'allocutaire, alors que l'écrit précise généralement tout ou partie du contexte nécessaire à la compréhension souhaitée par l'auteur.[4] La polysémie est tributaire des trois *intentiones*, elle est régulée en amont par *l'intentio auctoris*, capacité rédactionnelles et objectifs de l'auteur, puis par les spécificités de la langue réceptrice et/ou du registre d'expression choisi, *intentio operis*, enfin la force interprétante de *l'intentio lectoris* jouera pleinement de la polysémie résiduelle. Comme figuré sur le schéma, sens premiers et interprétations en découlent, zone 1a, mais si les sens premiers ne résultent que de la polysémie sémantique contingentée par l'énoncé, les interprétations exploitent des possibilités polysémiques théoriques sans être asservies aux dites contraintes puisque nous avons montré qu'elles se fondent sur un "texte modifié" T'. Ceci justifie à nouveau que notre méthodologie repose pour l'essentiel sur un contrôle de la polysémie par l'étude systématisée des contextes.

Au final, en fonction d'une pragmatique prenant en compte les diverses interactions entre les trois acteurs du processus de compréhension : auteur, texte, lecteur, nous aurons défini et délimité les principales entités inscrites au procès herméneutique du sens : *sens premiers*, *interprétations* et *sens littéral*. La mise en évidence rigoureuse de l'existence possible d'un *sens littéral* nettement distinct de l'interprétation et des sens premiers permet de résoudre les apories des différentes herméneutiques qui, téléologiquement, tendent vers la mort du texte et du sens et classent tout résultat de lecture sous le label interprétation, concept flou en

---

[1] Le procédé est plus ancien encore et il est peu douteux que les premières générations d'exégètes musulmans se soient inspirées de la méthodologie du Midrash et de la Mishna, textes que l'on retrouve au demeurant dans la catégorie exégétique dénommée **isrâ'iliyyât**. Sur ce point, cf. Goldziher Ignaz, *isrâ'iliyyât*, Revue des études juives, 1902, n° 46, p. 63-65 ; Andrew Rippin, *The Qur'an : Formative interpretation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 1988, p. 81-108. L'exégèse musulmane a été, et est toujours, très profondément marquée par ces corpus exégétiques bibliques.

[2] Concernant l'exégèse littéraliste du Coran, cette catégorie correspond pleinement au **sabâbu–n–nuzûl** ou « *circonstances de révélation* », cf. Chapitre IV, paragraphe 3, alinéa 3. 2. b. L'ensemble de ses sources relève de la construction à posteriori de situations supposées être celles de la révélation de tel ou tel verset ou passage. En réalité ce sont des supports scripturaires forgés afin de soutenir de l'opinion de l'exégète et de l'exégèse.

[3] Honeste Marie-Luce, *Un mode de classification sémantique : la polysémie*, in Faits de langues n°14, Octobre 1999, p. 27.

[4] Soutet Olivier, *La polysémie*, Presses Paris Sorbonne, Paris, 2005, p. 11.

forme de chapeau quantique duquel peut surgir une infinité de sens isotopiques. Notre modélisation fait apparaître que seule la surinterprétation est une sémiosis infinie alors que l'interprétation est malgré tout limitée par la participation régulatrice de l'intention du texte et de l'auteur. La notion de *zone de sens* est multiparamétrique et tient compte de la cohabitation à un moment donné dans l'acte de lire de plusieurs possibilités théoriques de sens : sens premiers, interprétations et sens littéral, ainsi que de l'action conjointe des trois *intentiones* : *auctoris*, *operis* et *lectoris*. Par ailleurs, lorsque la compréhension se réalise au terme de la procédure de lecture, la solution *sens littéral* ne peut résulter que d'une sélection opérée au sein de la zone de sens parmi l'ensemble des sens premiers et des interprétations éligibles, en conséquence de quoi, nous l'avons évoqué à plusieurs reprises, le sens littéral n'est pas intrinsèque au texte et l'accession de ces sens candidats à cette zone fortement contingentée nécessite une méthodologie à même d'établir des critères de sélection et d'admissibilité. L'ensemble des conditions particulières qui président à cet établissement du sens littéral justifie que nous l'ayons qualifié de *plus petit dénominateur commun de sens*. Cette configuration stricte et limitative indique aussi que par l'action de la réduction contextuelle la polysémie potentielle ait été ramenée à l'unité, le *sens littéral est donc une solution potentiellement unique non polysémique*, ou *sens sémique*, apportée à l'équation plurifactorielle de sens. Cette détermination n'exclut pas pour autant la possibilité des autres solutions de sens, le sens littéral ne s'en distingue que par son cahier des charges méthodologique. De même, cela ne signifie pas que le sens littéral soit destiné à l'univocité puisqu'à son tour, dès sa détermination, il entrera en un nouveau processus de compréhension. De la sorte, un sens littéral pourra être interprété ou surinterprété car, comme le soulignait déjà Thomas d'Aquin : « Le sens spirituel se fonde sur le sens littéral et le présuppose. »[1]

Conclusion

Contester le règne de l'interprétation est un régicide œdipien, nous en convenons et en mesurons le risque. Que mes prédécesseurs me pardonnent de les avoir trahis à la croisée des chemins, et qu'ils sachent que ce n'est point là péché d'orgueil, mais de raison. Aux termes et au terme de notre réflexion, nous aurons mis en évidence l'évidence perdue du sens littéral. Non pas un poussiéreux vestige, une antiquité de l'exégèse biblico-coranique, mais une entité vivante tant que le texte vit. Il n'est point l'âme du texte, car l'âme n'est qu'à Dieu et aux poètes, mais son souffle : inspiration, expiration. Souffle premier vital d'un esprit projetant l'encre, souffle du corps du texte insufflé par la fenêtre du monde, la lecture. Puis, souffle de notre esprit, balayant rivages et horizons, mais auquel la raison résiste et, triomphante, dresse le lit du sens. Le *sens littéral*, cette entité pneumatique par excellence, n'appartient pas au texte, ni au lecteur, il est ce vent signifiant qui en nous féconde le fruit des lettres et des mots.

En ce chapitre, nous aurons identifié et examiné ce *sens littéral* selon divers angles et l'aurons comme suit défini : « *détermination des faits selon l'énoncé* ». À partir d'une base sémio-herméneutique proposée par U. Eco, nous aurons montré que le sens littéral s'inscrit au cœur de la zone de conjonction maximum des trois *intentiones* : *auctoris*, *operis*, *lectoris*, il n'est ainsi *pas intrinsèque au texte*. Toutefois, à la différence de ce que postule l'herméneutique couramment admise, nous sommes parvenu à distinguer interprétations et sens littéral. Ce dernier n'est pas une sous-catégorie des premières, mais un objet spécifique obtenu par sélection des autres classes de sens, le sens littéral est donc : « *toute solution de*

---

[1] Thomas D'Aquin, *Somme théologique,* Pars I, Question I, Article 10, resp.

sens donnée appartenant aux sens premiers et/ou à certaines interprétations coïncidentes. » Cette sélection n'est pas arbitraire et repose sur une série de critères dont un des principaux met en jeu le principe de cohérence textuelle, le sens littéral est de la sorte : « *toute solution de sens qui, tout en portant sur une portion d'un texte, ne puisse être infirmée par une autre portion du même texte, la somme de ces occurrences ne pouvant entrer en contradiction avec tout ou partie de l'ensemble du texte* ». Un sens littéral est donc « *une entité cohérente transversale au texte et prouvée par sa cohérence intratextuelle* ». À ce principe de cohérence, équivalent du postulat de réfutabilité en épistémologie scientifique, s'ajoute le critère de reproductibilité qui en l'occurrence sera dit partageable, c'est dire que ce sens peut être déduit par l'ensemble des expérimentateurs ; à la différence des interprétations qui peuvent varier selon les observateurs, le sens littéral est nécessairement « *un fait littéral partageable* ». Aussi, le sens littéral est-il « *une solution potentiellement unique non polysémique* », d'où le fait que nous le disions *sens sémique*. Au total, au regard de la résolution algorithmique de l'équation textuelle plurifactorielle, il peut être qualifié de « *plus petit dénominateur commun de sens* ». Enfin, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, le sens littéral étant obtenu à partir du pool des sens premiers et de certaines interprétations éligibles, cela suppose une méthodologie rationnellement organisée permettant de réaliser ladite sélection en fonction de critères probants. Conséquemment, connaître les limites autorisant l'établissement de ce qui est erroné et, par déduction, de ce que l'on peut considérer comme vrai, n'implique en aucune manière que nous puissions prétendre à la Vérité. La détermination du sens littéral ne mène qu'à une *vérité textuelle*, mais jamais à la Vérité du texte. Cette éthique philosophique et épistémologique doit être inhérente à toute démarche dialectique, elle le sera quant à notre analyse littérale. Sachant à présent que le sens littéral a une existence théorique et quelles en sont les formes, il nous reste donc à exposer la voie méthodologique permettant de le mettre de manière systématique et organisée en évidence.

***

« Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος »[1]

« Je conclus donc que la connaissance tout entière de l'Écriture ne doit être demandée qu'à l'Écriture elle-même, et à elle seule. »[2]

Chapitre IV – Méthodologie d'Analyse Littérale du Coran

Tout texte est l'hypostase d'un logos, *logos* signifiant en grec tout autant raison que parole. Le logos est aussi l'acte créateur, celui qui précéda la création des cieux et de la terre.[3] Pour l'Homme, le logos est créateur de l'image de lui-même ; prime circularité : l'être et la raison, la parole et la pensée, l'alpha et l'oméga. Surgissant au monde, il le blesse,[4] ouvrant une brèche en l'extraordinaire densité du néant originel, il existe alors à notre réalité et s'exprime en notre entropique sémiosis. Toute parole serait-elle donc projetée dans l'espace infini de nos esprits-mondes et définitivement condamnée à devenir vide à force d'ampliation ? Or, s'il est vrai que les paroles s'envolent en l'espace de notre être, le logos, une fois fait chair en son corps de texte, échappe par sa propre densité à l'implosion du sens. Le texte figure comme un isthme, un entre-deux, le Signe d'une pensée qui l'a fait naître à la nôtre. Comment ainsi échapper au cercle vicieux de l'interprétation illimitée et retrouver ce qui avait précédé, la cristallisation d'un sens en la fine architecture textuelle ?

Le précédent long préambule théorétique quant à la relation unissant au cours de l'histoire la notion de vérité et la pensée herméneutique était nécessaire. En effet, il s'avérait indispensable de démontrer préalablement d'un point de vue conceptuel et pragmatique, c'est-à-dire ramené à la compréhension d'un texte, l'existence d'un *sens littéral* ou *sémique* hors champ interprétatif. Bien évidemment, cette approche ne permet cependant pas de déterminer directement lors de l'acte de lire ledit sens littéral. Si les différentes circularités théoriques ont bien été identifiées, il convient à présent d'examiner avec rigueur et rationalité leur constitution concrète, à savoir : les connaissances, les nôtres, et les voies par lesquelles elles nous informent lors des mécanismes de compréhension textuelle. Parallèlement, nous indiquerons pas à pas les étapes mises en place ainsi que leur hiérarchisation afin de contrôler et réguler rationnellement l'action herméneutique de ces réseaux d'information. C'est l'ensemble de ces mécanismes et moyens qui constitue l'algorithme de notre méthode analytique. Ce processus sera pour l'essentiel spécialisé, c'est-à-dire appliqué au cas particulier qui nous occupe : la lecture du texte coranique, d'où l'appellation *Analyse Littérale du Coran* ou A.L.C.

---

[1] « « *èn archè èn ô logos*/au commencement était le Verbe », Prologue de l'Évangile selon Saint Jean, v1.

[2] Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Chap. VII, § 3, p. 72. Version numérique de la traduction d'Émile Saisset, 1842 : http://www.spinozaetnous.org/telechargement/TTP.pdf.

[3] Il semble en effet que l'entièreté du Prologue de l'Évangile de St. Jean soit en référence aux premiers versets de la Genèse hébraïque : Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre/*béréchit bara élohim 'èt hachamayim vé'èt ha'arets*. De même, retrouvons-nous à plusieurs reprises dans le Coran la notion de parole existentiatrice : **kun fa-yakun**, pour laquelle, comme le faisait observer Ibn Arabi en sa lecture littérale et néo-platonicienne, la présence du pronom **hu**/*lui* en : « *Lorsque Dieu veut une chose, Il lui dit* [**yaqûlu la-hu**] *: sois, et elle est* », indique l'adresse à une chose préexistante, le mot chose étant masculin en arabe. Cf. Ibn 'Arabî, *Le livre des chatons de la Sagesse*, traduction commentée par Charles-André Gilis, Al-Bouraq, Beyrouth, 1997, T. I, p. 296-297.

[4] Le sens premier de la racine **kalama** est *blesser* au sens propre, **kalm** est la *blessure* et **kalima** le *mot*.

I – Principes & définition de l'Analyse Littérale du Coran

Une méthode se définit comme la voie/*hodos*[1] menant vers/*méta* la compréhension de l'objet ou du concept étudié. Le terme compréhension n'est plus ici à saisir en sa signification herméneutique, les mécanismes en œuvre lors de l'intellection, mais comme qualifiant la stratégie à suivre pour parvenir à déterminer la signification du sujet observé.

1. Principes de l'Analyse Littérale

Par définition, nous visons ici le *sens littéral* d'un texte, ce qui en soi justifie que notre analyse soit qualifiée d'*analyse littérale*. Pour en définir les principes, nous convoquerons à nouveau Descartes et ses règles fondamentales[2] présidant à toute analyse bien conduite, lois aisément transposables à notre problématique : – La première : « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie… », est alors la contestation de l'évidence herméneutique. Le doute méthodologique commence par la négation de nos préjugés de sens ; taire en soi toute certitude, interroger le texte tout autant que s'interroger. – La deuxième : « diviser […] en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis… », ce qui peut être ramené à l'analyse linguistique d'un énoncé. – La troisième : « faire des dénombrements si entiers [...] que je fusse assuré de ne rien omettre », ce qui pose la nécessité d'un examen textuel exhaustif. Concernant le Coran pris comme corpus clos, cela comprend l'intratextualité et la "contextualité textuelle". – La quatrième concerne l'étape de synthèse : « conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter […] comme par degré jusques à la connaissance des plus composés… », ce qui concernant un texte revient à procéder systématiquement à la mise à l'épreuve sélective des diverses propositions de sens jusqu'à l'obtention du sens littéral. Aussi, si l'analyse consiste à décomposer le tout pour en connaître les parties, la synthèse est l'opération inverse. Ceci implique que dans l'acte de comprendre un texte nous entendions précisément par analyse une démarche analytico-synthétique. Tels sont les principes généraux qui fondent notre méthodologie d'analyse littérale. Nous aurons ainsi établi le postulat suivant : *le sens de tout terme ou verset est déterminable par le seul recours à la somme des éléments qui le constituent et aux milieux contextuels qui l'informent*. Notre recherche quant aux versets faisant sens par rapport à nos deux termes-clefs **dîn** et **islâm** aura pour ambition de vérifier ce postulat.

2. Définition de l'Analyse Littérale du Coran

Bien que *l'analyse littérale du Coran* réalise d'un point de vue théorique un cas particulier d'une méthodologie d'analyse littérale conceptuellement plus large, elle possède certaines spécificités qui en font une entité conceptuelle et pragmatique spécifique. Aussi, à partir des principes fondamentaux ci-dessus admis, découle-t-il une première définition de l'Analyse Littérale du Coran ou A.L.C : *Méthodologie analytico-synthétique de détermination du sens littéral au sein du corpus clos coranique*. Comme nous l'avons indiqué en introduction, le but principal de ce chapitre est d'examiner de manière critique l'ensemble des sources et processus informatifs intervenant lors de la compréhension d'un terme ou verset coraniques afin de déterminer comment en court-circuiter l'activité interprétative qui en découle, l'Analyse littérale du Coran est donc par essence une

---

[1] Nous ne pouvons que constater la proximité entre *hodos* et **hudâ**/*voie, guidée*, terme coranique qualifiant le Coran : S2.V2. À notre connaissance, seul le Professeur Ali Merad l'a lui aussi signalée in *L'exégèse coranique*, Puf, Paris, 1998, p. 78.

[2] René Descartes, *Discours de la méthode*, IIe partie, Hatier, Paris, 1999, p. 23.

méthodologie non-interprétative. Nous verrons aussi que les voies informatives existantes sont essentiellement sémantiques et intratextuelles, l'Analyse Littérale du Coran est donc aussi une *méthodologie sémantique intratextuelle*. Par ailleurs, l'organisation de la démarche rationnelle qui y préside est séquentielle et hiérarchisée, l'Analyse Littérale du Coran est donc une *méthodologie algorithmique*. Enfin, nous avons identifié en résumé le sens littéral comme étant la plus petite unité de sens obligatoirement probante, le *sens sémique*, l'Analyse Littérale du Coran est donc une *méthodologie de détermination et validation du sens littéral*. Au total, la définition complète de l'Analyse Littérale du Coran est : « *Méthodologie non-interprétative analytico-synthétique d'analyse sémantique intratextuelle et algorithmique pour la détermination du sens littéral au sein du corpus clos coranique* ». Dès lors, l'on comprend que nous ayons aussi qualifié cette méthodologie de *non-herméneutique*. L'ensemble de ce chapitre sera consacré à déterminer avec rigueur et de manière critique l'ensemble des sources constitutives, leurs limites et apports compatibles avec le cahier des charges de notre méthodologie. Conjointement, nous détaillerons les différentes étapes analytiques permettant de traiter sans interférences interprétatives ces informations afin de parvenir à la résolution du *sens littéral*.

3. Analyse littérale & analyse littéraire

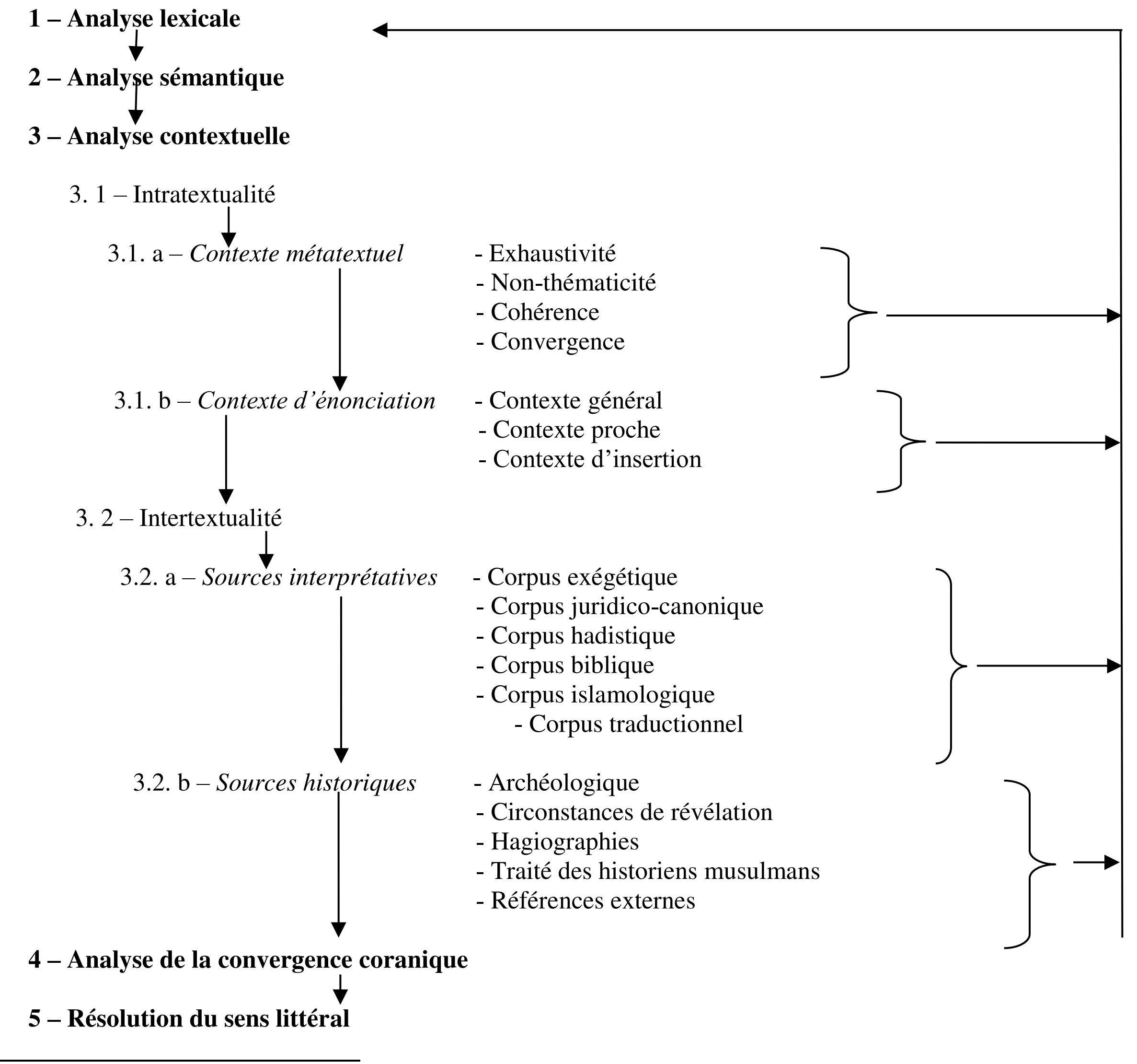
De la définition qui précède, il semble évident que l'on ne puisse confondre l'analyse littérale que nous proposons et l'analyse littéraire telle qu'elle existe. Néanmoins, nous pourrions craindre que la proximité sémantique entre *littéral*, *littéralité*, *littéraliste*, *littéraire*, ne génère quelques confusions et/ou ambiguïtés. Lors des deux chapitres précédents, nous avons été amené à préciser la démarcation stricte que nous opérons entre les trois premiers termes et nous aurons au chapitre présent l'occasion de l'affiner encore. Concernant le quatrième terme, il est à ce stade nécessaire de clairement indiquer en quoi l'*analyse littérale* se démarque de l'*analyse littéraire*. Si nous venons de donner les postulats princeps de la première, aborder l'analyse littéraire permet de dessiner comme à contrario les contours de notre méthodologie d'analyse littérale. Ainsi, l'analyse littéraire peut être définie comme l'intérêt porté à « la manière de dire plus encore qu'à ce qui est dit ».[1] Ce n'est point là notre sujet, l'art de dire importe peu en une perspective analytique du sens et, même s'il nous faut nécessairement recourir à l'interrogation responsive : Qui parle ? Comment ?, l'accent sera mis sur le questionnement : De quoi parle-t-on ? ; Pourquoi ? Concernant l'approche littéraire du Coran, les recherches d'Abû Zayd Naṣr Ḥâmid [2] et d'autres revêtent un intérêt scientifique lorsqu'elles traitent sous un aspect historico-critique de la problématique d'**al–i'jâz**, *l'inimitabilité* ou *insupérabilité*, fond et forme, attribuée par la tradition musulmane au Coran en tant qu'œuvre. Cet antique débat d'élaboration progressive [du IIe au IVe siècle H.] visa à justifier de la sorte l'origine divine du Coran. Pour les acteurs musulmans, le questionnement fut donc plus d'ordre théologique que littéraire mais, quoi qu'il en soit, cette question n'interfère en aucune manière avec les objectifs de l'analyse littérale : la détermination du *sens littéral*. Par contre, dès lors qu'il s'agit justement de la signification du Coran, l'analyse littéraire qui lui a été dédiée ne se démarque en rien du cas général, l'objectif demeurant la recherche de voies nouvelles d'interprétations et Abû Zayd le précise sans ambiguïté : « De même que l'interprétation est le pendant nécessaire du texte, une fois le Coran décodé à la lumière de son contexte historique et linguistique il aura à être recodé selon le code culturel et linguistique du milieu de l'interprète. »[3] Ses illustres prédécesseurs, tels Muhammad Abduh, Muhammad Ahmad

[1] Mustapha Ben Taïbi, *Quelques façons de lire le texte coranique*, Lambert-Lucas, Limoges, 2009, p. 18.
[2] Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Le dilemme de l'approche littéraire du Coran*, http://nawaat.org/portail/2005/02/03/le-dilemme-de-lapproche-litteraire-du-coran/.
[3] Ibid.

Khalafallah ou Amîn al–Khûlî eurent le même objectif avoué sous l'influence des milieux positivistes occidentaux du début du XXe siècle. Ainsi, Rashîd Riḍâ, le continuateur de la pensée exégétique de M. Abduh, n'hésita pas à interpréter les mentions des Djinns dans le Coran comme autant de métaphores pouvant désigner des microbes.[1] En conclusion, autant l'analyse littéraire est une démarche ouvrant les portes de l'interprétation, autant l'analyse littérale en propose la fermeture ou, tout du moins, le contrôle méthodologique. Enfin, plus récemment, les travaux de A-S. Boisliveau témoignent de la persistance de cette approche.[2]

II – Méthodologie de l'Analyse Littérale du Coran

Du fait des développements parfois conséquents qu'impose l'exposé de notre méthodologie, nous proposons à titre préliminaire et pour plus de clarté l'organigramme ci-dessous présentant les cinq étapes constitutives de l'algorithme analytique : 1– Analyse lexicale ; 2– Analyse sémantique ; 3– Analyse contextuelle ; 4– Analyse de la convergence coranique ; 5– Résolution du sens littéral.



[1] Rashîd Riḍâ, *Tafsîr al–manâr*, vol. III, édition 1954-1961, cité par J. J. G. Jansen in *The interpretation of the Qur'ân in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1980, p. 34 et 43.
[2] Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Brill, Leiden, 2014.

Nous avons fait figurer l'ensemble des catégories mises en jeu lors de la phase d'analyse contextuelle. Ceci indique la prépondérance quantitative, mais aussi qualitative de cette étape-clef. Les flèches descendantes matérialisent le sens du processus. La boucle fléchée indique que les données sélectionnées doivent être réinsérées dans le processus analytique afin de tester la cohérence des résultats. Au schéma donné en fin de ce chapitre il sera indiqué plus précisément quels éléments sont ainsi à réexaminer.

1 – Analyse lexicale

Ceci renvoie principalement à la polysémie des termes et des locutions, capacité dynamique d'expansion du sens propre à toutes les langues à partir d'un vocabulaire limité.[1] Il s'agit de l'illogisme logique constitutif du génie de la langue. Concernant le Coran, le problème est d'importance compte tenu des particularités de la langue arabe et de celles de la langue coranique. La polysémie recouvre deux aspects, énonciatif et terminologique. Le premier sera envisagé lors de l'analyse sémantique, le second est en apparence purement lexical. Il comprend la pluralité des sens conjoints à un même terme et la signification figurée de certaines locutions ainsi que l'ensemble des systèmes métaphoriques.

Nous l'avions signalé, l'on recense pour un de nos termes-clefs, **dîn**, plus d'une cinquantaine d'acceptions de sens. Présentement et à titre d'exemple, l'on en dénombre soixante-deux pour la racine verbale **ḍaraba**.[2] Ce verbe arabe est en fonction l'équivalent de notre verbe *faire* : un verbe à tout faire. Sa polysémie n'est pas sans conséquence lorsque **ḍaraba**, signifiant couramment *frapper* au sens propre comme au figuré, est employé dans le verset supposé affirmer que le Coran autorise peu ou prou à frapper les femmes, S4.V34. Hormis les arguties classiques, certains exégètes contemporains ont mis en évidence que le sens du verbe **ḍaraba** en **wa–ḍribû-hunna**, pris généralement pour *frappez-les*, c'est-à-dire les femmes, pouvait signifier *éloignez-vous d'elles*, et ce, conformément à la langue arabe et bien plus en cohérence avec le message coranique et son relais dans le Hadîth.[3]

S'agissant de la polysémie des locutions, citons l'exemple de l'expression coranique **mâ qatalû-hu yaqînan**, S4.V157.[4] Celle-ci, relative à la problématique de la crucifixion de Jésus et au rôle supposé des juifs à l'occasion, est d'ordinaire comprise comme signifiant : *ils* [les juifs] *ne l'ont pas* [**mâ**] *tué* [**qatalû-hu**] *certainement* [**yaqînan**], soit : *ils ne l'ont certainement pas tué*, ce qui revient à soutenir la thèse de la non-crucifixion. Par contre, Tabari et d'autres[5] ont signalé que **mâ qatalû-hu yaqînan** était un arabisme ayant pour sens *ils n'en eurent aucune certitude*. C'est dire au vu de ce qui précède en ce verset qu'ils [en l'occurrence il s'agit alors des chrétiens] ne purent réellement trancher le sujet quant aux conséquences théologiques de cette crucifixion. En effet, le verbe **qatala** est connu pour avoir un tel sens figuré comme en la locution **mâ qatala shay'an khubran** : *il ne maîtrisa* [**qatala**] *pas ce savoir*, mais aussi pour marquer l'admiration ou le blâme comme en

---

[1] Bernard Victorri et Catherine Fuchs, *La polysémie, construction dynamique du sens*, Hermès, Paris, 1996.
[2] Selon notre comptage opéré dans le *Lisân al–'arab*.
[3] Voir à ce sujet l'exégète marocaine Asma Lamrabet, *Al–qur'ân wa–n–nisâ'*, Dâr Abî Raqrâq, Rabat, 2010, p. 201-209. De même, la traduction du Coran de l'américano-iranienne Laleh Bakhtiar, *The Sublime Qur'ân*, Kazi Publications, Chicago, 2007. Je me permets de renvoyer quant à cette question exégétique à deux articles personnels : http://oumma.com/Frapper-sa-femme-avec-le-Coran-1-2.
[4] Cette expression connaît ici potentiellement trois sens : 1- *ils ne l'ont pas tué, c'est certain ;* 2- *ils ne furent pas sûrs de l'avoir tué ;* 3- *ils n'en eurent aucune certitude*.
[5] Notamment l'exégète philologue des V[e] et VI[e] siècles de l'Hégire, Muhammad az–Zamakhsharî in *Tafsîr al–kashshâf*, Dâr al–kutub al–'ilmiya, Beyrouth, 1990, T.1, p. 575. De même, le contemporain Muḥammad Ibn 'Âshûr en son exégèse monumentale *At–taḥrîr wa at–tanwîr*, Dâr Suḥnûn li-n–nashr wa–t–tawzîḥ, Tunis, 1997, T. 6, p. 22-23.

S80.V17. Seule une analyse de l'ensemble des versets relatifs[1] à cette question permettra alors d'opter pour une de ces deux possibilités.

Par ailleurs, solution pourtant évidente, le recours aux dictionnaires de la langue arabe nécessite certaines précautions. L'arabe coranique n'étant pas l'arabe classique et ce dernier n'étant pas réellement une langue vivante, les premières grandes encyclopédies ne présentent pas obligatoirement un état synchronique du vocabulaire coranique. Force est de constater que l'histoire de leur élaboration fait apparaître de forts liens circulaires diachroniques et anachroniques entre lexique de la langue arabe et exégèse. il semble que le plus ancien lexique connu de la langue arabe soit le *kitâb al–'ayn* d'Ibn Aḥmad al–Farâhidî [m. 175]. Or, dans l'établissement des significations des termes, ce dernier a très fréquemment recours à des explications terminologiques tirées d'exégèses du Coran.[2] Il y a donc de manière fort précoce une nette interpénétration entre ces domaines, circularité qui en soi n'a rien d'étonnant. De fait, une part du vocabulaire coranique a été réduite en signification ou, au contraire, amplifiée en fonction des développements exégétiques et juridiques postérieurs. Dès l'origine, les premiers dictionnaires ont eu l'ambition de fixer le canon de la langue arabe, non pas tant à partir de la langue coranique, mais d'une normalisation linguistique du Coran. Ceci a été réalisé progressivement par la collecte d'un fonds lexical puisé dans les divers idiomes de l'Arabie ainsi que par le recours à la poésie dite antéislamique.[3] S'ajoute à cela, donc, la large influence d'une exégèse orthodoxe en voie de constitution, elle-même appuyée par la fabrique du Hadîth.[4] Par suite, ce phénomène

---

[1] Pour la thématique S4.V157-159 ; S3.V55 ; S43.V61, et pour l'étalonnage lexical S2.V234 ; S39.V42 ; S19.V57.

[2] Le *Kitâb al–'ayn* a été étudié par Muhammad-Nauman Khan, il y a noté en lien avec des matériaux exégétiques préexistants l'étude des *rara* ou **gharâ'ib**, mots rares ou hapax coraniques, du vocabulaire non-hedjazien ou non-arabe, des variantes coraniques, et le recours à de nombreuses citations d'exégèses. In M. N. Khan, *Die exegetischen Teile des Kitâb al–'ayn* : *Zur ältesten philologischen Koranexegese*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1994. Compte-rendu de C. Gilliot, Bulletin d'islamologie et d'études arabes, Revues Science, Philosophie, Théologie, N°80, 1996, p. 477.

[3] Ce patrimoine est censé représenter l'état de la langue et de la culture des Arabes avant l'Islam : « **ash–shi'r diwân al–'arab**, *la poésie est l'archive des Arabes* ». La réalité historique stricte de ce postulat est de plus en plus contestée et ce corpus semble lui aussi pour une bonne part post-coranique. Sur ce point, citons la thèse de Taha Ḥussein, *Fî adab al–jâhilî/De la poésie antéislamique*, 1927, X[e] édition, Dâr al–ma'arif, Le Caire, 1969. Ce n'est point une critique inaugurale, et sans doute le précurseur en fut-il Nöldeke in *Orientalistische literaturzeitung*, 1863, p. 826-833. Puis, Ahlwardt en 1872, Muir en 1879, Basset en 1880, Lyall en 1885, Margoliuth en 1925, cf. *Taha Hussein*, Colloque de Bordeaux, 15, 16 et 17 décembre 1989, publié par Jean Langhade, Presse Universitaire de Bordeaux, 1991. Si les positions de T. Ḥussein sont fondées sur une analyse littéraire, cela s'explique pour partie par la rareté des sources directes, car il semble que si la poésie antéislamique a pu être mise antérieurement par "écrit", ce n'est que sous une forme oro-scripturaire bien plus tardive qu'elle nous est parvenue. Sur la forme de cette mise par écrit particulière, confer Gregor Schœler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Puf, Paris, 2002, p. 15-29. Mais quoi qu'il en soit des nombreux problèmes que pose l'étude de la période envisagée, nous pouvons aisément constater que Poésie, Exégèse, Sîra, Hadîth, lexiques, sont intimement liés et en autoréférence permanente. Ces circularités ne peuvent qu'inciter à une grande prudence lexicale mais, comme nous l'indiquerons plus avant, la poésie ancienne demeure un excellent indicateur du climat culturel péri-coranique, cf. paragraphe : *Les circonstances de révélations*, **asbâb an–nuzûl**.

[4] La stabilisation de l'inflation des dits et gestes du Prophète et de la première génération a été réalisée postérieurement aux tout premiers lexiques comme l'indique leur quasi absence du *kitâb al–'ayn*. Par contre, le Hadîth est fortement présent dans un ouvrage plus tardif comme le *Lisân al–'arab*, vers 1308, en lequel les hadîths épaulent et induisent constamment les définitions terminologiques. À cet égard, la somme hadistique d'al Bukhârî [810-870] est parfaitement représentative du lien circulaire qui unit lexiques et Hadîth. En effet, en cet ouvrage, al Bukhârî donne très fréquemment en l'en-tête d'un hadîth une rubrique nommée **ta'lîqa** en laquelle il précise les significations du glossaire du hadîth qu'il va citer. En particulier, ceci est quasiment constant dans le chapitre qu'il consacre au recueil de propos supposés être l'exégèse coranique du Prophète et de ses Compagnons. Ses choix sont rétrospectifs, ils traduisent une normativité exégétique ou juridique. De manière plus globale, nous signalerons une autre boucle de sens : la langue employée dans le Hadîth est

sera de plus en plus marqué comme en atteste le lexique des termes coraniques de Ar–Râghib al–Iṣfahânî : *Mufradât alfâẓ al–qur'ân*, fin VI[e] siècle H. La boucle est bouclée lorsque lors de la compilation de la grande encyclopédie de la langue arabe : *Al–lisân al–'arab* achevée par Muhammad ibn Manẓûr à la fin du VII[e] siècle hégirien. Notons l'ampliation de cette résilience en traductologie et en islamologie arabisante puisque les dictionnaires classiques bilingues actuels enferment, sans le signaler, les termes en ces différents cercles de sens. Pour ces derniers, nous nous référerons en permanence pour le français au *Kazimirski* et pour l'anglais au *Lane*.[1] Nous aurons l'occasion au cours de l'étude lexicale de la polysémie de nos deux mots-clefs **dîn** et **islâm** de constater ces circularités et les précautions qu'elles imposent.

Citons un type de réentrée lexicale liée à la jurisprudence islamique sachant que la racine verbale **ṭahara** signifie étymologiquement et en première intention *éloigner*, *écarter*, et s'agissant des règles : *être dans la période où elles* [les règles] *sont écartées*, autrement dit *ne pas avoir ses règles*. En S2.V222, verset relatif à la conduite à tenir en matière de rapports sexuels en cas de menstruations, nous trouvons ce verbe ainsi que sa forme V : **taṭahhara**. Or, conformément à la position de l'exégèse juridique, les lexiques donnent à la premiere le sens de *être pur* et à la seconde le sens de *se purifier*. Toutefois, si l'on croise les données de ce verset avec S4.V43 et S5.V6 l'on constate directement que le verbe **taṭahhara** a pour synonyme coranique **ightasala** : *se laver, se nettoyer*. Le Coran atteste donc d'un usage premier de ces verbes, alors que les lexiques témoignent de l'influence terminologique des catégories mentales propres à l'Islam normatif post-coranique. Autre exemple représentatif cette fois de l'emprise de l'exégèse coranique, en S2.V61 le terme **fûm** est glosé dans les lexiques par *grain* ou *ail*. La racine **fâma** signifie *faire du pain* et le mot **fûm** est un schème de type **fûl**, construction nominale régulière pour les verbes dits concaves, et qualifiant donc logiquement toutes sortes de *grains* panifiables. Étonnamment, si ce sens est cité par les exégètes, ils préfèrent le plus souvent préciser que **fûm** signifie *ail*. Curieusement, *ail* se dit **thûm**, mais ce glissement euphonique volontaire s'explique quand l'exégèse elle-même signale une intertextualité supposée et veut ainsi conformer le Coran à la Thora où, effectivement, il est mentionné que les juifs lassés de la Manne réclamèrent entre autres nourritures de l'ail.[2] Aussi est-il en ce cas clairement établi que le Lexique a été asservi à l'Exégèse. Ce même exemple permet d'illustrer une autre forme de polysémie induite qui à partir de son inclusion intra-coranique participera à des modifications lexicales. En effet, il est régulièrement mentionné que dans la recension d'Ibn Mas'ûd on lisait **thûm**/*ail*. Même si cette lecture n'a pas été retenue parmi les quatorze validées par la

fonction d'une normalisation de l'arabe postérieure à la première génération. En effet, il est frappant de noter que l'ensemble des rapporteurs s'expriment dans les hadîths en une langue assez homogène et régulière alors même que la diversité de leurs origines tribales ou régionales aurait dû être textuellement retrouvée – le célèbre Abû Hurayra était par exemple yéménite. Une étude philologique poussée de cette observation mènerait sans doute, au minimum, à confirmer que le Hadîth canonisé résulte d'une fixation des khabar qui circulèrent durant les deux premiers siècles de l'Hégire en fonction d'une normalisation de l'arabe qui leur est postérieure et, au maximum, à signer la forgerie tardive du corpus hadistique. Quoi qu'il en soit, nous nous limiterons à constater les hyperliens circulaires entre koinè classique, Hadîth, Coran et Lexique.

[1] Albin de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe français*, Maisonneuve et Cie, Paris, 1860 ; les Éditions Librairie du Liban, Beyrouth, en distribuent le fac-similé. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London, Willams & Norgate, 1863. Tous deux sont du XIX[e] siècle, mais signalons que le récent lexique coranique proposé par M. Gloton est sans doute encore plus imprégné par l'exégèse coranique : Maurice Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Dar Albouraq, Beyrouth, 2002. Il en est de même pour le très complet *Arabic-English Dictionary of Qur'anic usage* de Elsaid M. Badawi et Muhammad Abdel Haleem, Brill, Leiden, 2008, ouvrage de démarche plus sémantique, mais toujours très tributaire de l'Exégèse.

[2] Les Nombres ; XI, 5 : « Il nous souvient des poissons que nous mangions pour rien en Égypte, des concombres, des melons, des poireaux, des oignons et de *l'ail…* »

tradition savante,[1] elle renforce l'idée d'un sens ajouté à **fûm**. Ce procédé, permutation de sens par implémentation de *variantes de lecture*/**qirâ'ât** est fréquent. Il sera donc de règle de toujours vérifier l'existence de ce type d'interactions.[2]

Enfin, nous signalerons que la polysémie des termes arabes est généralement surestimée. En effet, les significations des noms verbaux/**maṣdar** dépendent seulement et exclusivement de la forme verbale de laquelle ils dérivent et ne peuvent encore moins être compris en fonction des significations d'autres noms verbaux de la même famille verbale. De même, les dix formes verbales dérivées possibles d'une même racine trilitère ont généralement des significations déterminées, délimitées et non interchangeables. Ainsi, à titre d'exemple, lit-on fréquemment que le mot **islâm** signifie *paix* du fait que les noms verbaux **silm** ou **salm** ont ce sens, affirmation linguistiquement infondée.[3] L'on dit tout aussi couramment que la forme verbale de type IV **aslama**, dont **islâm** est bien le nom d'action, signifie *entrer dans la paix*, *se pacifier*, ou au contraire *se soumettre*, ce qui par conséquent conférerait à **islâm** les sens de *paix* ou de *soumission*. Or, seules les formes verbales III [**sâlama**], VI [**tasâlama**] et VIII [**istaslama**] connotent la notion de paix. Du reste, pour parler de

---

[1] Notre ouvrage de référence en la matière est celui de Shaykh Muhammad Fahd Khârûf, *Al–muyassir fî qirâ'ât al–arba'a al–'ashra*, Dâr Ibn Kathîr, 4[e] éd., Damas, 2006.

[2] Nous avons précisé en notre préambule : Quel Coran ?, que le document Coran pris en notre recherche comme ligne de base est la recension dite Ḥafṣ, la plus utilisée à l'heure actuelle suite à sa diffusion massive par l'Arabie wahhabo-hanbalite. Néanmoins, toute approche critique présuppose la mise en comparaison systématique des *variantes*/**qirâ'ât** signifiantes. Nous disons signifiantes, car sur l'ensemble des variantes recensées un ouvrage de référence en compte plus de 10.000 : Aḥmad Mukhtar et Makram 'Abdu–s–Sâlim, *Mu'jam al–qirâ'ât al–qur'aniyya*, 'Alam al–kutub, 6[e] éd., Le Caire, 1997, toutes ne modifient pas le sens d'un terme et/ou d'un verset. Succinctement, la thèse fort confuse de l'orthodoxie quant à la théorie des *sept lectures* attribuées au prophète Muhammad soutient que ce corpus protéiforme est somme toute équivalent en signification, puisque révélé *in fine* par Dieu. Contre ce point de vue classique, nous rappellerons que ces variantes sont de plusieurs natures et origines. La grande majorité résulte d'une altération par transmission et, tout comme elle atteste d'une transmission orale initiale, elle témoigne de la multiplicité des parlers arabes qui ont pris en charge la koinè coranique, en ce cas la plupart de ces variantes n'ont que peu ou pas d'incidence sur le sens. Le même phénomène est constaté lors de la mise en place historique des Écoles de lectures du Coran dite **riwayât** (que l'on ne doit pas confondre avec les **qirâ'ât**) qui se sont imposées dans le temps et ont cultivé un certain art de la différence. Une dizaine de ces Écoles a été canonisée, les principales sont : Ḥafṣ, Warsh, Qâlûn, Ad–Dûrî, avec une nette dominance actuelle des deux premières. Pour mémoire, il a été dénombré entre la recension Ḥafṣ et Warsh 1354 différences relevant des qirâ'ât, cf. Uthmân Taha, *Muṣḥâf al–qira'ât wa–t–tajwîd*, Éd. Al Imân, Beyrouth, 1981. Il est par contre évident qu'un certain nombre de variantes modifient le sens des termes et souvent des versets et, même si nous n'en connaissons pas de recensement, les cas que nous avons personnellement étudiés montrent l'aspect intentionnel de ces modifications textuelles, généralement selon une volonté exégétique ou juridique identifiable. Car, si ces variantes canonisées respectent le *ductus*/**rasm**, elles exploitent astucieusement la *scriptio defectiva* des premières mises par écrit du Coran et, par le jeu permutatif des points diacritiques et/ou de la voyellisation, parviennent sans difficulté à créer des sens différents pour un même terme. En voici un exemple parfaitement illustratif concernant S3.V115. Dans la recension Ḥafṣ a été retenue la variante **wa mâ *y*af'alû min khayrin fa-lan *y*ukfarû-hu**/*quelque bien qu'ils fassent, il ne leur sera pas dénié*. Par contre, la recension Warsh porte : **wa mâ *t*af'alû min khayrin fa-lan *t*ukfarû-hu**/*quelque bien que vous fassiez, il ne vous sera pas dénié*. À partir du ductus des deux verbes de cette phrase, soit l'on a placé deux points diacritiques au-dessous : ***y*af'alû** et ***y*ukfarû**, soit au-dessus, ce qui alors se lit ***t*af'alû** et ***t*ukfarû**. Dans le contexte d'énonciation de ce verset, la première lecture reconnaît que le bien accompli par les Gens du Livre leur sera compté au Jour du Jugement, la seconde indique que quelque bien que vous fassiez, c'est-à-dire vous les musulmans, il vous sera compté. Quand on sait le combat mené par l'orthodoxie pour excommunier toute religion autre que l'Islam, l'on comprend que de telles variantes ne sont pas le fruit du hasard. Par ailleurs, ce type de variante ne peut avoir été réalisé que postérieurement à la fixation du ductus attribuée improprement au troisième calife Uthmân. Sur l'infondé du mythe musulman dit de la recension de 'Uthmân, voir François Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam ; le codex Parisino-petropolatinus*, Brill, Leiden, 2009. Enfin, nous soulignerons que bien qu'à priori la problématique ne soit pas ici lexicale, l'importance quant au sens d'un verset de certaines **qirâ'ât** peut influer sur le choix lexical de tel ou tel terme, notre présent travail le confirmera.

[3] Cf. Chapitre IX, § 2.

comportement pacifique le Coran utilise les termes **silm** ou **salm** et jamais celui de **islâm** ou le verbe **aslama**, ex. : « *Ô vous qui croyez ! Saisissez-vous pleinement de la paix*/**salm** *et ne suivez point les pas du Shaytân, car il est pour vous un ennemi déclaré !* », S2.V208. Il y a donc bien déviation lexicale et ampliation étymologiquement non justifiée de la polysémie du terme **islâm**. Enfin, nous ajouterons, qu'à tort, l'on ne tient pas toujours compte dans la détermination des significations du rôle des prépositions [**bi**, **fî**, **'alâ**, etc.] qui, en arabe, lorsqu'elles sont associées à l'emploi d'un verbe en précisent et en limitent le sens. Nous rencontrerons en cette recherche d'autres exemples de cette approximation lexicale.

1. a – *Méthodologie de l'analyse lexicale*

Du point de vue méthodologique, nous retiendrons de cette première étape la nécessité impérative d'examiner la polysémie des termes employés pour chaque verset, y compris les *variantes* ou **qirâ'ât**, tout en tenant compte de la fixation anachronique possible du vocabulaire coranique. Du fait de l'influence rétroactive de l'Exégèse du Hadîth et du Droit musulman sur la consignation lexicale du vocabulaire arabe, cette approche doit être raisonnée. Bien évidemment, cela ne pourra être mené par une étude comparée des diverses traductions du Coran disponibles, mais à partir des encyclopédies de la langue arabe.[1] Découlant de l'ensemble des réserves que nous venons d'émettre, voici les règles principales que nous mettrons en œuvre :

– Premièrement : le sens d'un terme est à rechercher *in texto*, c'est-à-dire dans le corpus coranique.[2] Du reste, le **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**/*l'explication du Coran par le Coran* est connu de l'exégèse classique et elle est fort souvent lexicalement pertinente.[3] L'étude de notre mot-clef **dîn** pour lequel on recense 92 occurrences coraniques illustrera parfaitement ce point. De fait, cette réitération est favorisée par la structure diffractée et répétitive du Coran qui, en la matière, est donc un avantage bien plus qu'un défaut de composition. Nous retrouverons l'intérêt de cet aspect structurel quant à l'étude contextuelle. À l'évidence, ceci ne vaut pas pour les *hapax legomena*. Ils sont souvent à tort confondus avec les termes rares, les *rara* ou **gharâ'ib**, tant il est vrai qu'ils sont assez fréquemment des vocables peu usuels, voire inusités. Par hapax, nous entendons au sens strict les mots n'ayant qu'une seule occurrence radicale dans le corpus coranique. Pour ceux-ci, il conviendra en premier lieu de rechercher une origine non-arabe[4] et, en second, de déterminer leur(s) signification(s) en fonction du contexte sémantique et du contexte d'énonciation mais, somme toute, ces cas sont peu nombreux.[5]

---

[1] Nous recourrons principalement aux deux encyclopédies de référence de la langue arabe : *Lisân al–'arab* de Ibn Manẓûr, XIIIe siècle ; *Qâmûs al–muḥîṭ* de Muhammad ibn Ya'qûb al–Fîrûzâbâdî, XIVe siècle.

[2] Des dictionnaires coraniques en langue arabe répertorient l'ensemble des termes coraniques et donnent leur nombre d'occurrences [Ex. : Muhammad Fu'âd 'Abd al–Bâqî, *Mu'jam al–mufahras*, Dâr al–hâdîth, Le Caire, 1987]. Ainsi, si l'on compare un lexique d'un peu plus de 6600 termes coraniques au nombre total de lexèmes du Coran, plus de 70.000 (même si ce décompte prend en charge les lexies les plus fréquentes comme les copules **wa**, **fa**, **fî**, etc.), l'on mesure le fort taux de réitération. Les études traditionnelles comme celle de as-Suyûṭî dénombrent 79439 mots, les études contemporaines en répertorient informatiquement 77784. Pour les premiers : as-Suyûṭî, *'Itqân fî 'ulûm al–qur'ân*, Dâr Iḥyâ' at–turâth al–'arabî, Le Caire, 1967, vol. I, p. 186-201. Pour les seconds : Djamel Eddine Kouloughli, *Le Coran : quelques données lexico-statistiques*, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00735381.

[3] Nous envisagerons plus en détail la problématique du tafsîr du Coran par le Coran en 3 – Analyse contextuelle.

[4] Sur ce point, voir Andrew Rippin, *Foreign vocabulary* in Encyclopædia of the Qur'ân, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome II, p. 226-236.

[5] Selon ce critère, il en a été recensé 248, nombre que l'on peut à comparer au vocabulaire coranique constitué d'environ 6600 termes. Cf. Shawkat M. Toorana, *Hapaxes in the Qur'ân : Identifying and Cataloguing lone*

Autre aspect de la même recherche : le *néologisme coranique*. Non point que le Coran fabriquât des nouveaux termes, mais qu'à partir du vocabulaire de l'arabe de son temps, lexique essentiellement concret ou naturaliste, il forgea par réemplois néologiques une partie du vocabulaire conceptuel qui lui était nécessaire. Le procédé n'est pas rare, citons : le mot **bârî'** qui en tant que participe actif de la racine arabe **bara'a**[1] et concernant l'action de Dieu signifiera *Libérateur,* S2.V54 ; l'emploi de la racine **nazala** et de ses dérivés **anzala** et **nazzala** qui est spécifique aux *processus de révélation* tels que le Coran les conçoit, alors que l'arabe utilisait uniquement **waḥâ** et **awḥâ**, verbes qualifiant *l'inspiration* faite aux devins et aux poètes ; la locution **ahlu–l–kitâb/***Gens du Livre* s'entendant abstraitement comme signifiant la « *Communauté du Livre* », c'est-à-dire l'ensemble des communautés religieuses s'étant formées à la suite des révélations faites par Dieu par l'intermédiaire de leurs prophètes fondateurs ; le terme **wajh/***visage* qui désignait aussi chez les Arabes la meilleure partie d'une chose, mais qui dans le Coran qualifiera *l'être*, le *soi* et, concernant Dieu, *l'Essence* divine ou Sa "*Face*" ; l'adjectif **wâsi'un** signifiant *vaste*, *large*, qui, s'agissant de Dieu, impliquerait qu'Il eût des limites spatiales, se comprendra alors par *Infini* ; le célèbre qualificatif **kâfir** qui pour les Arabes indiquait le *semeur* ou *l'ingrat*, mais qui dans le Coran caractérisera celui qui enfouit en lui-même la connaissance innée de Sa seigneurialité, constat que J. Berque traduira avec beaucoup d'acuité par *dénégateur*.[2] Il faudra donc rester vigilant face à des termes pouvant paraître incongrus ou contextuellement mal intégrés, les hapax, le vocabulaire non-arabe, et étudier en ce cas la possibilité néologique.

– Deuxièmement : repérer les anomalies de systématisation lexicales. Ceci est bien connu, le classement du vocabulaire dans les dictionnaires arabes n'est pas alphabétique, mais radical. Ainsi, chaque terme est-il classé dans la racine verbale, généralement trilitère, de laquelle il semble dériver, ce qui revient selon cette logique linguistique à procéder étymologiquement. Or, si cela est très pertinent pour les noms communs arabes du fait des mécanismes de construction spécifiques aux langues sémites, il en découle que les mots non-arabes, mais arabisés, seront artificiellement rattachés par homonymie à une racine de structure apparentée à priori.[3] De manière globale, ce phénomène peut être utilisé afin de repérer une anomalie lexicale, y compris s'agissant de mots sans conteste arabes. En effet, constater pour un terme une signification différant du champ lexical de la racine à laquelle il est afféré peut signaler un sens qui lui aurait été attribué postérieurement, notamment sous l'influence de l'Exégèse et du Droit, comme nous l'avons précédemment explicité.

À titre d'exemple, nous mentionnerons un cas mettant en évidence l'empreinte dogmatique de l'Islam sur le vocabulaire coranique. L'on trouve en S2.V138 le terme **ṣibgha**. Celui-ci se rattache sans conteste à la racine **ṣabagha** signifiant *tremper*, *teindre*, *immerger*, et il a été, et l'est encore, logiquement utilisé par les arabes chrétiens pour désigner le *baptême* par immersion, du reste ce terme semble avoir été intégré anciennement

---

words (and loanwords), in *New Perspectives on the Qur'ân, the Qur'ân in its historical context 2*, dir. Gabriel Said Reynolds, Routledge, New York, 2011, p. 193-246.

[1] La racine **bara'a** vaut pour *être exempt de*, *être affranchi de*, etc. C'est donc imprudemment que l'islamologie, suite à Jeffery, lui-même suite à l'exégèse classique, elle-même s'étant ici inspirée du Talmud, classe ce terme parmi les emprunts à l'araméo-syriaque, alors avec le sens de *créateur*.

[2] Pour plus de développements, cf. infra 4 – Analyse de la convergence coranique.

[3] Par exemple, l'on peut observer que l'hapax **fîl/***éléphant* en S105.V1 a été classé par les philologues arabes à la racine verbale **fâla** qui signifie *être faible*, ceci par conformité apparente au schème nominal de la racine correspondante dite concave. Le rapport sémantique est conséquemment paradoxal et improbable, l'on note même que le maṣdar régulier **fîl** signifiait logiquement *faible*, *débile*. Cette contradiction signe l'origine étrangère du terme, tout comme à l'inverse le fait qu'il existe des dérivés comme **fayyâl/***cornac* ou la forme **istafayala/***se faire épais comme un éléphant* indique son arabisation ancienne.

à la langue arabe à partir du syriaque.[1] Le champ lexical radical de ce terme est donc cohérent. En ce verset, **ṣibgha** est en annexion avec le nom Allâh : **ṣibghata–llâhi**, ce qui s'entend sans difficulté par *baptême de Dieu*. Ledit verset se lit : « *Au Baptême de Dieu ! Car qui est plus excellent que Dieu en baptême...* », ce qui contextuellement ne pose aucun problème en ce passage entièrement dédié au dépassement des clivages religieux entre religions monothéistes. Pour autant, les exégètes – lorsqu'ils n'ont pas rendu littéralement **ṣibgha** par *couleur*, la locution *couleur de Dieu* nécessitant alors d'être surinterprétée – se sont ingéniés à en déplacer le sens et ont affirmé que l'on devait entendre **ṣibgha** par *religion*. La religion de Dieu étant bien sûr en leur perspective l'Islam, ce qui inverse alors le sens apparent de ce verset, sauf que l'on pourrait à minima objecter que le segment faisant suite « *et qui est meilleur qu'Allâh en Sa religion*/ **ṣibghatan** »[2] ne fait guère sens. Or, cette signification est hors du champ lexical de la racine verbale et, le confirmant, l'on notera que le mot **ṣibgha** ainsi connoté ne produit aucun dérivé. Il ne peut donc être retenu ou, du moins, une telle signification doit être suspendue jusqu'à confirmation ou infirmation par l'analyse sémantique et contextuelle, démarche que nous avons ici rapidement présentée. Ceci étant, les lexiques arabes ou français-arabes témoignent encore de cette innovation exégétique et du verrouillage de sens qu'elle a su rétrospectivement imposer au glossaire coranique.

– Troisièmement : pointer les termes dits non-arabes. La plupart du temps, ils sont en réalité arabisés/**mu'arrab** dès avant le VII[e] siècle. Il n'y a de notre point de vue aucun intérêt à reprendre la polémique exégétique classique[3] quant à la pureté supposée de la langue arabe, ceci relève autant de la mythologie que de l'idéologie. La seule difficulté est bien d'ordre lexical et, lorsque l'intégration à la langue est ancienne, l'on retrouve généralement des dérivées produites par le terme en question, ce qui permet de mieux sérier la ou les significations. À l'inverse, la présence de nombreuses variantes de lecture/**qirâ'ât** pour un mot donné est un bon indicateur de sa nature "étrangère".[4] Ce vocabulaire, parce que souvent déroutant ou intrigant, a fait l'objet d'études précoces de la part des exégètes et des philologues classiques.[5] Pareillement, il fut le sujet de la thèse doctorale de Arthur Jeffery qui répertoria ainsi 275 termes d'origine non-arabe bien que pour autant cette liste ne soit ni exempte de critiques ni close.[6] Le plus souvent, ces emprunts ne font pas racine et

---

[1] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Baroda, 1938, p. 192.

[2] Traduction : *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, version bilingue arabe-français, Presses du Roi Fahd, Médine, 1989.

[3] À ce sujet l'on peut lire Claude Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam*, Vrin, Paris, 1990, p. 95-110.

[4] Il en est ainsi, entre autres exemples, du mot **ṣirâṭa** bien connu pour signifier *voie que l'on emprunte*. De toute évidence, il n'est pas d'origine arabe et il est logiquement rattaché au latin *strata*. De fait, il n'existe pas de racine verbale dont le nom **ṣirâṭ** serait dérivé pas plus qu'il n'existe de dérivés de ce nom. Cette origine étrangère est aussi signée par le fait qu'il est affecté par deux variantes coraniques : **sirâṭ**, **zirâṭa**. Signalons qu'Ibn Qayyîm al–Jawzyya admettait étymologiquement les racines verbales **ṣaraṭṭa** et **aṣraṭa**, hypothèse assez fantaisiste que les lexicographes arabes ont sagement rejetée, mais qui témoigne de la volonté dogmatique de son auteur d'arabiser la totalité de la langue du Coran, in Ibn Qayyîm al–Jawzyya, *Badâ'i' at–tafsîr*, Dâr Ibn al–Jawzyya, Ryad, 2006.

[5] As–Suyûṭî qui, hormis en son *'Itqân*, a rédigé sur le sujet deux autres traités : *Al–muhaḍḍab fî mâ waqa'a fî–l–qur'ân min al–mu'arrab*, Éd. Abdallâh al-Jubûrî, 1971, *et Al-mutawakkilî,* traduit par William Y. Bell, Nile Mission Press, Le Caire, 1924 ; De même, Ibn Qutayba, *Gharîb al–qur'ân*, Dâr al kutub, Beyrouth, 1978.

[6] En effet, les critères de sélection de Jeffery ne sont pas toujours rigoureux et bien de ses choix relèvent d'un certain arbitraire lui faisant souvent préférer une origine araméo-chrétienne plutôt que d'autres pourtant tout aussi candidates. De même, il ressort de l'étude de son travail qu'à « aucun stade de sa présentation, l'auteur ne définit la notion d'emprunt », voir Catherine Pennacchio, *Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam*, thèse de Doctorat, INALCO, février 2011. La même en fournit la définition suivante : « L'emprunt est dit "lexical" quand il se limite à un mot. Un emprunt n'est jamais transféré sans subir quelques changements. Au niveau phonologique, il s'adapte à la langue d'accueil. Au niveau sémantique, il n'est pas rare que le signifié emprunté voit son champ d'application se limiter, car l'emprunteur lui-même

leur intégration lexicale a pu souffrir d'arbitraire du fait même de leur rareté. Il est donc utile de remonter jusqu'aux significations données en les langues supposées sources telles l'hébreu, le syriaque, l'araméen, le pehlevi ou le guèze, sachant que l'étymologie ancienne est tout aussi délicatement probante que la trace archéologique. Ces interférences étymologiques croisées renvoient fréquemment à des liens intertextuels, vaste corpus religieux du Grand Moyen-Orient, et permettent de déverrouiller certaines affirmations exégético-lexicales. Néanmoins, cette démarche impose en retour une grande prudence d'utilisation. La philologie doit savoir ici raison garder et ne pas sombrer dans la surinterprétation ou l'arbitraire, attitudes relevant plus des jeux de mots que du jeu des mots.[1] Il faut ensuite croiser ces informations avec le degré d'intégration de ces termes dans la langue arabe,[2] histoire souvent traduite par une polysémie dérivée et, à nouveau, avec le contexte coranique d'énonciation. Signalons dès à présent qu'il peut advenir que dans le corpus coranique un même terme ait plusieurs origines linguistiques. Notre mot-clef **dîn** en connaît trois : arabe, pehlevi et hébreu, ce qui n'est pas sans incidence sur les choix lexicaux et, là encore, l'étude des contextes s'avérera pertinente. Enfin, cette démarche lexicale n'est en un premier temps qu'une opération de reconnaissance et l'ensemble des données ainsi collectées de manière neutre devra être mis en situation d'analyse comparative lors des étapes à venir afin de procéder à une sélection terminologique confirmée.

1. b – *Application méthodologique*

À titre d'illustration, nous réaliserons l'étude d'un segment coranique limité par lequel nous illustrerons la mise en œuvre de l'ensemble de notre processus analytique. Nous

---

peut ignorer certains usages du mot et ne retenir que ceux dont il a connaissance. » Pour notre part, nous ajouterons que par ailleurs des termes classés vocabulaire étranger par Jeffery peuvent être invalidés, citons : **ṣibgha**/*baptême* ; **taḥt**/*intérieur* ; **hayta laka**/*viens !* ; **sayyid**/*mari* ; **sakar**/*vin* ; **ḥaram**/*consacré* ; **alîm**/*douloureux* ; **kâhin**/*devin* ; **ḥabl**/*corde* ; **ma'în**/*source*, **khinzîr**/*porc* ; **zayt**/*huile* ; **ṭîn**/*figue* ; **'ankabût**/*araignée* ; **rawḍa**/*pâturage* ; **dihâq**/*ras bord*. D'autres, pourtant connus en tant que tel, ont été omis, citons : **ummiyy**/*Gentils* ; **miḥrâb**/*sanctuaire*. Enfin, il semble que l'on puisse identifier d'autres termes, rappelons le cas de **hudâ**/*hodos*/*voie* que nous avons précédemment signalé et qui se trouve mimétiquement intégré en la racine arabe **hadâ**. Idem pour **ṭall** [hapax en S2.V265] signifiant en hébreu *rosée* et ayant le même sens en arabe alors que ce terme se trouve classé dans la racine **ṭalla** : *verser impunément le sang d'un homme*. À noter une erreur de classement dans *le Mu'jam*, le dictionnaire des termes coraniques de référence où ce terme a été noté à la rubrique **faṭall** ! Cf. réf. note 1 page 79. De même pour **jalâ'**/*exil* signalé par Catherine Pennacchio in *Les emprunts lexicaux dans le Coran*, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem,* en ligne, 2011, http://bcrfj.revues.org/6620. Voir aussi : David Samuel Margoliouth, *Some Additions to Professor Jeffery Foreign Vocabulary of the Qur'an*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, n° 1, 1939, p. 53-61 ; Alphonse Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Kur'ân*, *Bulletin of the John Rylands Library,* Manchester University Press, vol. 11, n°1, London, 1927**,** p. 77-98.

[1] Entre autres, nous pensons là à Christoph Luxenberg : *Die syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*/Une lecture syro-araméenne du Coran. Une contribution au décryptage de la langue du Coran, Das Arabische Buch, Berlin, 2000. Travaux commentés en français notamment par Claude Gilliot, *Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran*, Arabica, n° 50, mars 2003, p.381-393 ; Voir aussi Rémi Brague, *Le Coran : sortir du cercle ?*, Critique, n°671, avril 2003, p. 232-251.

[2] Bien que l'on ait beaucoup spéculé sur la présence de ce vocabulaire étranger dans le Coran, le fait n'a en soi rien de particulier. L'Arabie n'était pas un désert culturel ou religieux, bien au contraire, elle s'avère avoir été un vaste carrefour de communication. Ainsi, selon l'historien arien Philostorgen, entre autres nombreuses religions de la Péninsule et de ses alentours, le judaïsme domina-t-il le Yémen himyarite dès le IVe siècle, sa pratique est par ailleurs confirmée à partir du Ve siècle par les sources internes. Conséquemment, comme le rappelle l'épigraphiste C. Robin, par exemple, les termes **ṣalât, zakât** ou le nom **ar–raḥmân** ont été construits en langue sudarabique par emprunt à l'araméen. Il n'y a rien donc d'étrange ou d'étranger à ce que ce lexique religieux déjà commun aux juifs et aux chrétiens ait été intégré ensuite aux parlers nord arabiques, monde où le judaïsme mais aussi nombre de mouvements chrétiens dominaient dans les grandes oasis du Nord. Cf. la recension par Christian Robin de l'ouvrage de Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, parue dans le Bulletin critique des Annales islamologiques, N° 18, 2002.

mènerons donc progressivement au fil de ce chapitre la résolution à son terme : l'obtention du sens littéral. Il s'agit de l'incise initiale de S2.V256 : **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**, fameuse locution que nous translittérerons comme suit : **lâ ikrâha fî–d–dîn**. L'intérêt de ce choix repose sur le fait que ledit segment semble, pour qui connaît le Coran et/ou l'Islam, avoir un sens parfaitement établi, ce que l'Analyse littérale ne confirmera pas. L'*analyse lexicale* permet de mettre en lumière les éléments suivants :

– Le terme **ikrâh** est en arabe très faiblement polysémique, voire monosémique, il est le *nom d'action*/**maṣdar** de la forme IV **akraha** signifiant *contraindre*, *astreindre*, *obliger*, *faire violence*. Selon les lexiques bilingues, il prend pour sens *contrainte*, *astreinte*, *coercition*. L'ensemble paraît lexicalement cohérent, mais en réalité il met en jeu des rapports synonymiques. En effet, en arabe, le verbe **akraha** signifie très précisément *forcer quelqu'un à faire une chose qu'il a en aversion*. Ceci est au demeurant confirmé par la seule autre occurrence coranique de **ikrâh** : *«...par esprit de lucre ne contraignez pas* [**lâ tukrihû**] *vos jeunes esclaves à la prostitution alors qu'elles désirent être chastes. Celles qui, malgré tout, y auront été contraintes* [**yukrih-hunna**]*, Dieu, certes, leur sera après cette contrainte* [**ikrâhi-hinna**] *Pardonneur, Tout de miséricorde.* », S24.V33. Nous aurons noté que le verbe **akraha** y est utilisé à deux reprises et le mot **ikrâha** une fois, ce qui en lien avec le thème explicite de ce verset permet de bien sérier le champ lexical. Or, l'aversion préalable est une notion que l'on ne retrouve pas en français pour *coercition*, terme qui ne connote que l'obligation de se soumettre à réaliser une chose sans qu'il ne soit préjugé d'une répugnance quelconque envers la chose ou sa réalisation, et il en est de même pour *astreindre*. Seuls le verbe *contraindre* : obliger, forcer quelqu'un à agir contre sa volonté, par voie de droit ou non, ainsi que son substantif *contrainte* peuvent donc être retenus.

– Le terme **dîn**, lorsqu'il est déterminé par l'article, **ad-dîn**, est employé à 62 reprises dans le Coran. Sans développer la question, point central de notre recherche, les 53 sens que nous avons répertoriés pour ce mot-clef ne peuvent être à ce stade ni envisagés ni retenus. Pour autant, la démarche analytique ne peut en aucune manière se limiter à traduire **dîn** par *religion* ou ses synonymes proches : *culte*, *confession*, sans en apporter la preuve. Ainsi, le cas présent, il apparaît que la forte polysémie de ce terme ne puisse être à ce étape réduite, ce qui suppose que cette opération est aussi théoriquement réalisable lors des phases suivantes et, en premier lieu, par l'analyse sémantique comme nous le constaterons.

1. c – *Résumé méthodologique*

Étape I : **Analyse lexicale**

1- Pour un verset donné, réaliser l'examen exhaustif des sens attribués à chacun des termes.
2- La polysémie des termes doit être envisagée à partir d'une étude critique des encyclopédies de langue arabe, des affirmations exégétiques et des variantes de lecture.
3- Le sens d'un terme est aussi à rechercher par l'examen de ses diverses occurrences dans l'ensemble du corpus coranique.
4- Repérer les anomalies lexicales de systématisation, les termes dits non-arabes, les hapax, les termes rares, les néologismes, les locutions, les métaphores.

2 – Analyse sémantique

Deuxième phase de l'Analyse Littérale du Coran. Qui mieux qu'un zâhirî tel l'andalou Ibn Ḥazm pour introduire le sujet ? Selon lui, le langage, ici le texte coranique, est fait pour la communication et son but est *l'intercompréhension*/**tafâhum**. Il doit être *clair*/**mubîn** et ne pas être construit sur des sous-entendus. Il faut donc comprendre les textes du Coran dans leur sens apparent/**ẓâhir**, c'est-à-dire le sens dont la connaissance de la langue peut en déterminer l'exactitude et la cohérence.[1] Même si « lecture et compréhension sont mêlées, puisque la lecture implique de reconnaître ce que l'on connaît par avance, les racines et la morphologie de la langue »,[2] nous observerons toutefois que cette approche est en soi insuffisante puisqu'elle suppose que les règles du langage suffiraient à elles seules à imposer un sens à l'énoncé lu. De fait, l'herméneutique a parfaitement démontré que les mécanismes à l'œuvre lors de la compréhension d'un texte produisaient une infinité théorique d'interprétations, ce que nous appellerons *l'effet de sens*. De même, l'analyse sémantique est couramment comprise comme une opération visant à étudier les éléments d'un énoncé en combinaison les uns les autres en une même unité textuelle et en fonction des règles propres à la norme de la langue support, mais ce n'est point pour autant une méthodologie de détermination du sens et, encore moins, du sens littéral. Notre conception de l'analyse sémantique se distingue aussi de celle qui fut prônée et menée par Toshihiko Izutsu lequel sous cette appellation proposa plus exactement une *interprétation contextuelle* de certains termes.[3] Une telle démarche relève pour partie de l'analyse lexicale et, partiellement, de ce que nous développons en tant qu'analyse contextuelle, c'est donc logiquement que nous retrouverons T. Izutsu lors du paragraphe dédié à cette étude. À la différence, selon les perspectives propres à l'A.L.C, notre *analyse sémantique* est conçue comme le recours aux règles grammaticales et syntaxiques permettant en fonction des champs lexicaux reconnus à l'étape précédente de déterminer la totalité des *sens premiers* et des *interprétations* et non pas à ce stade le *sens littéral*. Nous avons justifié conceptuellement de ces concepts et en avons donné des exemples concrets de mise en œuvre,[4] nous l'illustrerons à nouveau plus avant. Ainsi, si la détermination de ces sens premiers et des interprétations repose *de facto* sur l'application systématisée de la norme linguistique, cette approche, pour être objective, se doit d'établir la totalité desdites hypothèses de sens sans préjuger de leur validité et ce décodage linguistique ne prendra pas en compte l'incohérence soulevée par le ou les contextes. En d'autres termes, l'on ne déterminera à ce stade que l'ensemble des signifiés possibles. Ceci étant, quelques précisions définitoires s'imposent.

– S'agissant du Coran, la notion même de norme sémantique supposerait que la langue coranique nous soit connue. Or, cet idiome nous est aussi familier qu'étrange. Pour un arabophone, l'écoute du Coran est une expérience particulière, il ne le saisit pas directement, mais par l'intermédiaire de sa propre langue arabe, qu'elle soit vernaculaire ou véhiculaire. C'est que, comme le signalait Abdelwahhab Meddeb, la langue coranique n'est la langue maternelle d'aucun Arabe, mais sa "langue paternelle", et il en est de même pour

---

[1] D'après Roger Arnaldez, *Ibn Ḥazm 994-1064*, Encyclopædia Universalis, version numérique 2013. Voir aussi Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, 1956, rééd. Vrin, Paris, 1981.

[2] Clarisse Herrenschmidt, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, Paris, 2007, p. 123.

[3] En effet, nous lisons : « the best way to clarify the meaning of an obscure word is first and foremost 'rapprocher, comparer, mettre en rapports [*sic*] les termes qui se ressemblent, qui s'opposent, qui se correspondent. To this he does not forget to add : 'à propos de chaque mot non compris, appelons à notre secours tout l'ensemble du passage où il figure.' » Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Mc-Gill-Queen's Press, Montreal, 2002, p. 36. La citation en français dans le texte est de Jules Marouzeau, *La traduction du latin*, Paris, p. 38.

[4] Cf. Partie I, Chapitre II, § 3. Limites du sens et de l'interprétation.

la langue arabe dite classique. Cette constante situation de diglossie[1] fait que sa compréhension du Coran sera obligatoirement médiée par un système de référentiels issus des différentes strates linguistiques de son arabité et du potentiel informatif de l'exégèse savante ou populaire, sa culture coranique. C'est cet ensemble de connaissances et de croyances qui va puissamment induire la production d'interprétations jusqu'à oblitérer celle des sens premiers. Ainsi, et ce n'est point tautologique, nul ne parle l'arabe coranique, ce n'est pas une langue par laquelle l'on s'exprime, mais un discours que l'on reçoit ; langue morte formellement, mais fort vivante émotionnellement.

Pour un arabisant, d'un point de vue linguistique, l'arabe coranique n'a pas les mêmes résonances, il s'agit pour lui de l'équivalent d'une langue morte. L'avantage réside en ce qu'il ne pourra fonctionner spontanément par anticipation interprétative, le langage coranique n'étant pour lui ni langue maternelle ni paternelle, mais langue amie. Il suivra donc plus précisément les indications sémantiques délivrées par le texte lu. Pour autant, cette distanciation ne le met pas à l'abri de l'activité interprétative ; le risque persiste en effet que cette langue hôte puisse accueillir ses systèmes personnels d'interprétations, ce d'autant plus aisément qu'il ne possède pas nécessairement une connaissance réflexe ou intimement acquise des limites d'usages propres à la langue. Par ailleurs, autre particularité, le lecteur arabisant est en processus traductionnel permanent, processus différant de celui qu'opère le locuteur arabophone, car le passage vers les langues indo-européennes impose d'analyser la structure sémantique de manière plus consciente. En revanche, ceci a pour conséquence qu'il lui faille en cette traduction extemporanée réaliser des choix de lexique et de sens, lesquels peuvent eux aussi exprimer son pré-jugé, c'est-à-dire ses prérequis. Ceci est particulièrement vrai pour l'islamologue ou le lecteur instruit du fait musulman qui, notons-le, est doublement informé, car "interprétativement" pré-conditionné par un bagage constitué à la fois de ses connaissances islamiques et de celles du corpus de sa spécialité. Sous cet aspect, l'arabisant est tout autant interprète que l'arabophone et il devra veiller à ne pas être l'interprète de ses désirs et à ne pas orienter l'intersubjectivité du Coran s'énonçant.

– Concernant la langue coranique elle-même, elle ne devrait pas être confondue avec l'arabe classique.[2] Ce dernier est post-coranique et nous avons déjà signalé à propos de la circularité lexicale à l'alinéa précédent que lors de son processus progressif de fixation, bien que se présentant comme l'expression de la norme coranique, il représentait en réalité une

[1] Par diglossie, l'on entend à l'heure actuelle pour les Arabes le fait de s'exprimer au quotidien en un dialecte arabe qui leur est propre régionalement ou nationalement [il en existe des centaines dont beaucoup ne sont pas nécessairement directement inter-compréhensibles] et de communiquer à l'échelle internationale en une *lingua franca* qui est de nos jours l'arabe véhiculaire dit moderne. Cette langue est au demeurant normalisée, mais pas réellement standardisée. Cette situation de diglossie s'applique donc aussi vis-à-vis de l'arabe dit classique, **al–'arabiyya al–fuṣḥâ**, langue de la culture médiévale et langue liturgique encore utilisée par le corps clérical. Puis, la diglossie est encore notable s'agissant du lien à l'arabe coranique qui n'est compris en réalité que par l'intermédiaire de cet arabe classicisé. La diglossie des arabophones a une part importante dans la fixité du sens coranique puisque, d'une part, l'auditeur ne perçoit la langue coranique que de manière figée et convenue et que, d'autre part, l'intelligentsia musulmane, peu créatrice en l'usage de cette langue semi-morte, investit son discours de pans entiers tirés des ouvrages classiques de l'Islam, eux-mêmes fixés depuis des siècles.

[2] En réalité le pluriel s'impose, car ledit arabe classique a lui aussi évolué au fil du temps et l'arabe de Tabari [IIIe siècle H.] n'est pas celui de ar–Râzî [VIe siècle H.]. Nonobstant les querelles de spécialistes, nous entendons par arabe classique la langue arabe post-coranique ayant été employée comme langue véhiculaire écrite de la civilisation arabo-islamique, c'est-à-dire ayant accompagné le développement des sciences religieuses et profanes. Notons que l'appellation arabe littéral est en ce cas plus large puisqu'elle comprend l'arabe classique ainsi que l'arabe moderne développé à partir du XIXe siècle comme langue de la communication, mais aussi des sciences et de la culture. Par ailleurs, concrètement, notre classification prend en compte le fait que l'arabe classique est à l'heure actuelle plus ou moins réservé au domaine religieux.

normalisation de l'arabe employé dans le Coran. Ainsi, l'arabe coranique a-t-il conservé des spécificités que l'on ne peut chronologiquement considérer comme autant d'archaïsmes et dont il faudra savoir tenir expressément compte. Par ailleurs, il ne peut être ici raisonnablement envisagé un exposé, même partiel, de l'aspect sémantico-linguistique de la question, aussi nous limiterons-nous à rappeler les traits essentiels caractérisant la langue coranique, car ce que Nöldeke[1] et d'autres ont qualifié d'erreurs ou d'incorrections est bien plus justement dit « singularités » par l'éminent Jacques Berque.[2] De fait, si sa morphologie et celle de l'arabe classique sont identiques, la syntaxe du Coran tout comme ses nombreuses caractéristiques orthographiques témoignent d'un état antérieur de la langue arabe.[3] De même, hormis les spécificités du lexique coranique précédemment évoquées, style et rhétorique du Coran ont des particularités sui generis comme l'énallage,[4] mais aussi l'ellipse, l'hypallage et les syllepses. La concision coranique est ainsi parfois extrême[5] et l'ensemble concourt à une quintessence d'expression dite **i'jâz**, Le terme-concept **i'jâz** qualifie initialement la *précellence* linguistique du Coran, ce n'est que vers les III[e] et IV[e] siècles de l'Hégire que ce concept prit la forme plus théologique et apologétique *d'insupérabilité* ou inimitabilité du Coran.[6] L'ensemble de ces considérations obligera donc à une lecture attentive et à un repérage du moindre indice sémantique.

Pareillement, les différences grammaticales sont nombreuses, notamment les accords adjectivaux, verbaux, nominaux, pronominaux, que ce soit en genre ou en nombre, mais aussi les règles régissant l'accusatif et le nominatif. Enfin, l'emploi des temps dans le Coran est plus irrégulièrement modal et indéterminé que ceux retenus par la codification de la langue classique. Malgré tout, ce n'est point uniquement sur ces différences que la compréhension sémantique du Coran repose mais, bien évidemment, sur les règles grammaticales et syntaxiques de l'arabe classique. Divers ouvrages existent et doivent servir de références[7] ; la normalisation de cette matière ayant été chronologiquement plus ou

---

[1] Theodor Nöldeke, son ouvrage *Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft* est particulièrement malveillant à l'égard du style et de la grammaire coranique. Nous nous référons là à Georges-Henri Bousquet, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, Maisonneuve, Paris, 1953, p. 5.

[2] Jacques Berque, *En relisant le Coran*, in *Le Coran, essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995, p. 738-741.

[3] Sur ce point voir Nöldeke, op. cit. En effet, si pour partie "l'irrégularité" de l'orthographe coranique résulte de l'histoire de sa mise par écrit, elle témoigne aussi d'un état antérieur de la langue. Ainsi, malgré la très sérieuse révision ayant présidé en 1923 à l'édition de la recension Ḥafṣ du Coran dite du roi Fouâd 1[er], ce texte comporte plusieurs centaines de différences orthographiques d'avec l'arabe classique et souvent même variables à l'intérieur du texte coranique, comme رَحْمَةَ ٱللَّهِ, orthographe à présent correcte, mais, une fois, رَحْمَتَ ٱللَّهِ en S2.V218. Du reste, le professeur Muhammad Hamidullah avait consacré une intéressante étude à cette problématique en introduction de sa traduction du Coran, *Le saint Coran*, nouvelle édition revue corrigée et augmentée, version bilingue arabe-français, Amana Corporation, Maryland,1989, p. 17-27. L'on peut aussi se référer à la liste partielle fournie par Sami Awad Aldeeb, *Le Coran, traduction par ordre chronologique*, version bilingue arabe-français, De l'Aire, Vevey, 2008, p. 17-21. Signalons que la plupart des versions du Coran en ligne sont à présent toutes "rectifiées" en fonction des normes de l'orthographe arabe moderne.

[4] Procédé littéraire bien connu des premiers exégètes sous le nom d'**iltifât** dont les exemples dans le Coran se comptent par centaines et concernent des permutations pronominales [la forme VIII **iltafa'a** signifiant *se retourner*] mais aussi des changements d'accords verbaux, numéraux, de temps, de destinataire. Voir M. A. S. Abdel Haleem, *Grammatical shift for the rhetorical purposes: Iltifāt and related features in the Qur'ān*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Part 3, 1992, p. 407-432.

[5] Même si, logiquement, l'on retrouvera ces procédés, mais à des degrés moindres, en la langue classique.

[6] Concernant le premier aspect de la question, voir Claude Gilliot, *Langue et Coran selon Tabari : I. la précellence du Coran*, Rev. Studia Islamica, n°. 68, 1988, p. 79-106.

[7] Personnellement, nous utilisons la Grammaire de l'arabe classique de Régis Blachère et Maurice Gaudefroy-Demombynes, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975. En arabe : Muṣṭafâ al–Ghalâyînî, *Jâmi' ad–durûs al–'arabiyya*, Beyrouth, 2000, et en lecture continue les annotations grammaticales de az–Zamakhsharî et de son glossateur critique Muḥammad 'Abdu–s–Salâm Shâhîn in *Tafsîr al–kashshâf*, Dâr al–kutub al–'ilmiya, Beyrouth, 1990.

moins concomitante de l'entreprise exégétique, il semble que le premier ouvrage connu de ce type date de la fin du premier siècle de l'Hégire.[1] Au final, il s'agira donc de toujours aborder le texte coranique en veillant à rechercher ces spécificités. Cette attitude se doit d'être systématique, et l'un des principaux signaux d'alerte sera la présence apparente d'une contradiction interne/**tanâquḍ**.

À titre d'illustration de l'ensemble de nos remarques quant à la langue coranique et à la conduite à tenir, nous prendrons l'exemple de S47.V35. Si l'on s'en réfère aux exégèses dominantes,[2] nous lisons : « *Ne faiblissez pas, et n'appelez pas à la paix quand vous êtes en position de force. Dieu est avec vous, et Il ne laissera pas vos œuvres vaines.* » Mais en S8.V60-61 nous trouvons : « *Rassemblez contre eux vos forces…mais s'ils inclinent à la paix, alors inclines à celle-ci et place ta confiance en Dieu…* » La contradiction est patente, d'une part il est dit que l'on devrait combattre jusqu'au bout un adversaire plus faible que soi alors même qu'il offre sa reddition et, d'autre part, qu'en ce même cas l'on doit cesser le combat et accepter de négocier la paix. Or, syntaxiquement, le segment clef de S8.V61 est univoque : **wa in janâḥû li-s–salmi fa-jnaḥ la-hâ**/*s'ils inclinent à la paix, alors inclines à celle-ci*, le sens obvie est clair.[3] Par contre, en S47.V35 le segment semblant contraire présente une ambiguïté grammaticale et syntaxique. En effet, en **fa-lâ tahinû wa tad'û ilâ–s–salmi**, si **fa-lâ tahinû** exprime bien un impératif négatif [4] : *ne faiblissez pas*, le segment **wa tad'û** pose problème. Nous notons qu'il est introduit par la simple copule de conjonction « **wa** » et n'est précédé d'aucune particule de négation à la différence du verbe précédent négativé par la particule « **lâ** ». Deux lignes de sens se dessinent alors : celle qui respecte cette absence de négation et celle qui suppose que **tad'û** est gouverné par une préposition sous-entendue.

– Dans le premier cas, deux possibilités :

a) – *ne faiblissez pas et appelez à la paix*[5]
b) – *ne faiblissez pas et appelle à la paix*[6]

---

[1] En référence à Ibn Isḥâq al–Ḥadramî [m.116 H.] dont les travaux auraient été plutôt une compilation normative, in *The Shadow of Arabic : The Centrality of Language to Arabic Culture*, Collectif, art. Monique Bernards, Brill, Leiden, 2011, p. 213. Ceci est à comparer au premier tafsîr connu attribué à al–Muqâtil, mais dont les éléments grammaticaux sont postérieurs. Sur ce sujet, cf. Partie I, Chap. I, § 7. Le premier ouvrage de grammaire systématique serait dû au célèbre persan Sîbawayh [m. v. 179] Signalons que Pierre Larcher a réalisé la traduction de l'introduction du maître ouvrage de Sîbawayh, *al-Kitâb*, disponible au lien suivant : http://sydney.edu.au/arts/research_projects/sibawiki/demo/lar.1-7.pdf. Pour un état de la question des origines, voir : *The Early Islamic Grammatical Tradition*, dir. Ramzi Baalbaki, Aldershot, 2007.
[2] Présentement et parmi d'autres : Ibn Kathîr, al–Qurṭubî, Ibn 'Âshûr.
[3] Signalons ici une *variante de lecture*, **qirâ'a**, donnant **silm** au lieu de **salm**. Si **salm** signifie *paix*, **silm** quant à lui connote en plus la notion de *pacifisme*, est dit **silm** celui qui aime la paix. L'intention de cette variante est donc ici claire, elle vise à renforcer la prépondérance d'une attitude non belliqueuse et confirme que c'est bien ainsi qu'avait été aussi compris ces deux versets puisque nous retrouvons cette même variante en S47.V35.
[4] Cet impératif est obtenu en ce cas par le recours au mode dit apocopé, **al–muḍâri' al–majzûm**.
[5] Cette solution de sens est celle retenue par Tabarî, elle revient à admettre un impératif faible par l'emploi d'un subjonctif sans préposition, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, 3e édition, Beyrouth, 1999, vol. 11, p. 326-327. On la retrouve dans une des traductions du Coran du Professeur Hamidullah, opus cité, p. 510. Elle est aussi mentionnée par Maurice Gloton, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Dar Albouraq, Beyrouth, 2002, p. 751. Signalons que cet auteur ne l'a par contre pas retenue en sa récente traduction, *Le Coran, essai de traduction*, Albouraq, Beyrouth, 2014, p. 510.
[6] Solution elle aussi donnée par Tabarî citant là l'avis d'Ibn Zyad. Ce passage à la deuxième personne du singulier au lieu de la deuxième du pluriel généralement retenue, demande explication. Nous l'avons justifié, il n'y a pas à penser que le Coran puisse avoir été rigoureusement orthographié selon des normes qui lui sont postérieures. La lettre « alif », quelle que soit sa position dans le mot y est singulièrement fort défectueuse, François Déroche, op. cit., p. 55-75, y a consacré une étude détaillée concernant un des plus vieux manuscrits

– Dans le deuxième cas, en fonction de la préposition supposée sous-entendue plusieurs possibilités s'offrent :

c) – si l'on suppose que la négation « **lâ** » afférée au premier verbe **tahinû** gouverne aussi le verbe **tad'û** : « **fa lâ tahinû wa** [**lâ**] **tad'û** » l'on comprend alors *ne faiblissez pas, et n'appelez pas à la paix*.[1]

d) – si l'on suppose que le verbe **tad'û** est au subjonctif et que la particule gouvernant ce subjonctif, elle aussi sous-entendue, serait « **in** »[2] alors le sens devient : *et que vous ne faiblissez pas et que si* [**in**] *vous appelez à la paix* […sachez que] *Dieu est avec vous*.[3]

e) – si l'on suppose le recours à la particule « **an** » appelant elle aussi le subjonctif, l'on obtient : *ne faiblissez pas, et que* [**an**] *vous appeliez à la paix quand vous êtes en position de force* [sachez que] *Dieu est avec vous…* »[4]

f) – si l'on considère l'existence d'un subjonctif de substitution[5] pour le verbe **tad'û**, le sens serait alors *ne soyez pas faibles à leur égard, et vous les appelez à la paix et à la conciliation*.[6]

En résumé, cet "archaïsme" grammatical et syntaxique explique qu'il y ait une contradiction apparemment possible entre les deux versets que nous avons pris comme référents et il semblerait que nous ne puissions trancher entre l'appel à la paix et son contraire. Or, nous pouvons supposer, sans même postuler du principe de non-contradiction coranique, que le sens voulu est fourni par celui de ces deux versets qui ne présente aucune ambiguïté sémantique : « *Rassemblez contre eux vos forces…mais s'ils inclinent à la paix, alors inclines à celle-ci, et place ta confiance en Dieu…* », S8.V60-61, ce qui amène alors à comprendre de manière identique l'autre passage : « *Ne faiblissez pas, et appelez-les à la paix quand vous êtes en position de force. Dieu est avec vous, et il ne laissera pas vaines vos œuvres.* », S47.V35, ce que la structure particulière de ce verset permet sans interprétation. De plus, la structure rhétorique de ces deux versets est similaire et l'on constate pour le premier un énallage/**iltifât** puisque l'adresse est initialement collective « *rassemblez contre eux vos forces* » et qu'ensuite l'ordre s'adresse à un unique allocutaire « *alors inclines à celle-ci* ». Or, le contexte d'énonciation de ces deux versets indique que Muhammad est impliqué dans les deux situations, il est donc logique et cohérent que nous retenions la solution de sens b) : « *ne faiblissez pas, et appelle à la paix quand vous êtes en position de force* ». Ceci s'explique aisément du fait que si l'effort au combat est collectif, d'où le pluriel, la décision et la conclusion de la paix n'appartenaient en ces moments-là qu'au Prophète, ce qui justifie alors l'emploi du singulier. Ainsi, l'analyse sémantique aura permis de résoudre la contradiction apparente entre ces deux versets.

---

du Coran qui nous soit connu, vers 70 du 1er siècle H. Nous trouvons donc cet alif en fin du verbe conjugué **tad'û/**تَدْعُوا. De règle, il signe en cette situation la deuxième personne du pluriel, mais en S70.V17 nous notons sa présence en تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى, ce qui se prononce pourtant **tad'u man adbara wa tawallâ** et se traduit : *Il appelle celui qui se détourna et se déroba* » sans qu'il n'y ait en ce cas contextuellement de doute sur le singulier, il y a donc ici une "anomalie" similaire. D'autres exemples peuvent être référencés pour ce type de verbe, comme pour le verbe **talâ/**تلى en S2.V219. L'on comprend donc ainsi la lecture attribuée à Ibn Zyad.

[1] Az-Zamakhsharî en son tafsîr considère le sous-entendu de la négation « **lâ** » grammaticalement possible, opus cité, p. 321.

[2] Cette particule introduit le subjonctif mais a aussi valeur d'hypothétique.

[3] Cité de même par az-Zamakhsharî, ibid.

[4] Solution de sens donnée aussi par Tabarî, op. cit.

[5] Nous traduisons ainsi la locution de Tabarî **an–naṣbu 'alâ-ṣ-ṣarfi**.

[6] Citons Tabarî : **« lâ taḍ'ufû 'an-hum wa tad'û-hum ilâ-ṣ-ṣulḥi wa-l-musâlamati** ». Cette paraphrase rend bien « l'archaïsme », c'est-à-dire un état ancien de la langue coranique, de cet emploi particulier qui, une fois bien compris, revient en fait à formuler un impératif faible par l'emploi d'un subjonctif sans préposition.

Autre exemple, l'irrégularité grammaticale coranique revêt parfois des aspects subtils, ainsi en S12.V4 la série nominale « *onze étoiles, le soleil et la lune* » aurait dû par suite exiger le pronom « **hâ** », accord attendu du pluriel des noms de choses, or le Coran porte en **ra'aytu-hum**/*je les ai vu*, c'est-à-dire se prosterner à mes pieds, nous trouvons donc de fait le pronom « **hum** ». Cette sourate relatant la capacité d'interprétation des signes de Dieu de la part de Jacob et de son fils Joseph regorge elle-même de procédés allusifs. En conséquence de quoi, l'on est en droit de se demander si cette "anomalie" n'indique pas allusivement la clef interprétative de la vision de Joseph puisque la fin du récit nous apprend que les onze étoiles représentaient ses frères, le soleil et la lune ses père et mère, et que l'accord du pluriel de personnes réclame effectivement le pronom « **hum** ».[1]

2. a – *Méthodologie de l'analyse sémantique*

Outre la prise en compte des données linguistiques précédentes, nous soulignerons les points suivants :

Premièrement, l'étude sémantique ne peut être envisagée qu'en langue arabe même s'il a été fait appel par le biais de l'analyse lexicale aux lexiques bilingues. Il n'est guère concevable d'analyser l'ensemble des significations possibles d'un texte coranique par le biais des traductions qui en sont proposées puisque toute traduction découle nécessairement d'un choix interprétatif réducteur préétabli. Il ne s'agirait donc en ce cas que de l'analyse linguistique d'une interprétation et, qui plus est, en une autre langue, nous serions là en une véritable impasse méthodologique. Or, il est plus que fréquent de lire des nouvelles propositions de sens, ou la ressuscitation d'anciennes exégèses interprétatives, par le biais d'une analyse textuelle appuyée sur une traduction et articulée sur l'exploitation lexicale arabe d'un seul terme. Méthodologiquement, ce type d'approche partielle permet l'ampliation de la polysémie textuelle, mais de manière partiale. Néanmoins, la traduction, en tant qu'acte cette fois, est bien évidemment indispensable en notre perspective de production francophone mais, pour éviter l'écueil que nous venons d'évoquer, nous situerons cette opération lors de la dernière étape de notre processus analytique.

Deuxièmement, c'est à cette phase d'analyse sémantique, et uniquement là, que l'on aura recours au corpus interprétatif. À savoir, la somme des interprétations qui ont été fournies par l'Exégèse classique, les exégèses contemporaines et les exégèses islamologiques. Par classique, nous entendons le corpus des commentaires, **tafsîr**, sunnite, car en pratique nous ne retiendrons ni l'exégèse shiite ni celle dite mystique. Cette mise à l'écart se justifie par le fait qu'il s'agit en ces cas plus encore de surinterprétation que d'interprétation, ces deux Écoles de **ta'wîl** suivant une méthode exégétique de type anagogique. En effet, la substitution symbolique ne peut être contributive à notre approche analytique, le littéral se concevant à priori comme antonyme du symbolisme.[2] Nous préciserons que cette recherche ne tient pas compte de la langue en laquelle lesdites informations sont formulées. De même, nous considérerons que toutes les traductions du Coran sont à retenir en tant qu'autant d'exégèses. Ainsi, ce travail de compilation des données exégétiques participe-t-il à établir

[1] Notons qu'aucune **qirâ'a**, *variante de lecture*, n'est venue corriger cette "anomalie" pronominale. Ceci s'explique sans doute par le fait que ceci aurait obligé à modifier le ductus consonantique. De même, nous trouvons là confirmation de ce que le coefficient de variabilité du Coran oral a été précocement limité et encadré par cette limite consonantique graphique, ce qu'effectivement l'écriture aussi primitive qu'elle fût à l'origine pouvait matériellement mettre en œuvre.

[2] Bien évidemment, cela ne signifie pas que la démarche littérale ne puisse pas prendre en compte l'aspect allégorique d'un texte, mais cette opération ne peut avoir lieu que si ce texte présente des marqueurs indiquant lesdits procédés métaphoriques et leurs lignes de résolution.

une polysémie de signification permettant de fournir l'ensemble des matériaux nécessaires à la classification des sens premiers et des interprétations.

En synthèse, du point de vue méthodologique, les résultats des deux étapes d'analyse jusqu'à présent étudiées : analyse lexicale et analyse sémantique, permettent de réaliser un recensement général des significations déterminables. Le terme *signification*[1] pourrait sembler ici imprécis mais, d'une part, nous le distinguons du sens d'interprétation qu'il revêt en herméneutique, c'est-à-dire en tant que synonyme de mécanismes de compréhension et, d'autre part, nous l'entendons comme terme générique recouvrant dans notre terminologie la totalité des catégories que nous avons typographiées : *sens premiers*, *interprétations*, *sens littéral*. Précisément, rappelons-le, il ne sera possible à l'issue de ces phases d'analyse que de déterminer les sens premiers et les diverses interprétations sans pouvoir pour autant y distinguer la ou les solutions correspondant au *sens littéral*.

2. b – *Application méthodologique*

Concrètement, nous illustrerons la démarche d'analyse sémantique en poursuivant notre étude du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**. Les observations suivantes peuvent être ainsi établies :

- En cette phrase nominale, la particule de négation « **lâ** », lorsqu'elle entraîne le cas direct marqué par une voyelle « a » finale, marque l'inexistence absolue de la chose, ici le nom **ikrâh***a*. Il en ressort que le complexe **fî–d–dîn** est un complément d'information afféré à ladite négation d'état.
- Sachant que l'analyse lexicale avait retenu pour le nom **ikrâha** une seule possibilité de sens : *contrainte*, sémantiquement le sens du complexe **lâ ikrâha** sera donc de manière univoque *pas* ou *point de contrainte*.
- La préposition « **fî** », spécifiquement arabe, est fort riche d'emploi. En relation avec un nom, ici « **ad–dîn** », elle peut valoir pour *dans*, *sur*, *au temps de*, au sens propre comme figuré, mais aussi pour *en*, *à*, *parmi*, et au sens abstrait : *au sujet de*, *à l'égard de*, *en matière de*, *par rapport à*.
- Le terme clef **ad–dîn** est, comme l'avait constaté l'analyse lexicale, fortement polysémique. Cette polysémie ne pourra uniquement être réduite par la proposition complémentaire immédiate : « *car la droiture se distingue clairement de l'égarement* », car celle-ci est trop générale pour être directement spécifiante. Par contre, le segment qui la commente par suite : « *qui rejette les idoles et croit en Dieu* »[2] traite à l'évidence de « croyance ». Le cadre ainsi déterminé permet de ne retenir qu'un des trois champs lexicaux précédemment mentionnés en lesquels se répartissent les acceptions du mot **dîn**, nous validerons donc les sens suivants : *religion*, *culte*, *croyance*, *foi*. Pour autant, ils ne sont pas tous équivalents. Les mots *religion* et *culte* forment un premier groupe, *croyance* et *foi* un second. Le premier relève de la forme, le second du fond. Or, les segments « *la droiture se distingue clairement de l'égarement* » et « *qui rejette les idoles et croit en Dieu* » étant eux-mêmes en relation s'inscrivent très nettement en une perspective que l'on peut qualifier de théologique, ce qui nous autorise à priori à sélectionner le couple *croyance/foi*. Enfin, nous

[1] En ce sens, il se rapprocherait de la définition donnée par D. Føllesdal : « *Meaning is the joint product of all evidence that is available to those who communicate*/la signification est le résultat commun de toute preuve rendue disponible à ceux qui communiquent », Dagfinn Føllesdal, *Meaning and Experience*, in *Mind and Language*, dir. S. Guttenplan, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 254.
[2] Méthodologiquement, il faut de la même manière analyser les deux segments complémentaires mis ainsi en relation. Nous ne pouvons ici le faire pour des raisons de format mais, en l'occurrence, quelles que soient les légères variantes que ladite étude produirait, cela ne modifierait en rien le sens général que nous avons suivi.

observerons qu'en fonction de la thématique développée en ces deux segments, le terme *croyance* recouvre un champ lexical plus large et général que nécessaire, il nous faudrait donc retenir le vocable le plus spécifique : *foi*.

Ce choix décisionnel lexico-sémantique, lequel devra être confirmé par les prochaines étapes d'analyse, nous permet alors d'établir préliminairement ce qui correspondra à ce que nous entendons par *sens premiers* : l'ensemble des solutions originées à un même texte, chacune provenant d'une analyse sémantique différente possible.[1] En fonction des différentes valeurs que l'on peut donner à la préposition « **fî** », nous obtenons les propositions de sens suivantes :

- 1. Point de contrainte dans la foi.
- 2. Point de contrainte en matière de foi.
- 3. Point de contrainte par rapport à la foi.
- 4. Point de contrainte à l'égard de la foi.
- 5. Point de contrainte au sujet de la foi.
- 6. Point de contrainte à la foi.
- 7. Point de contrainte en la foi.

Ces formulations sont toutes théoriquement plausibles puisque conformes aux données lexicales et grammatico-syntaxiques. Elles expriment l'ensemble des nuances que permet en arabe la morphologie simple de l'énoncé **lâ ikrâha fî–d–dîn** et elles représentent les *sept sens premiers* de cet énoncé.

Il est ensuite possible d'établir rigoureusement les *interprétations dérivées*. Rappelons que selon notre théorisation, elles correspondent à la dérivation d'un sens premier. Ces formulations se substituant à l'énoncé initial sont ici représentées par les traductions construites systématiquement, alors que pour un arabophone, bien qu'elles existent pareillement, elles sont beaucoup moins apparentes. L'avantage est donc présentement à la traduction qui, elle, permet d'isoler cette étape essentielle. Ainsi, pouvons-nous établir les propositions de significations suivantes :

- À partir du sens premier 1, l'on peut dire que cela se comprend par : *le fait de croire ne doit pas être assorti de contraintes religieuses*, c'est l'interprétation I_1.
- À partir du sens premier 2, l'on peut dire que cela se comprend par : *la foi relève de la liberté de choix*, c'est l'interprétation I_2.
- À partir du sens premier 3, l'on peut dire que cela se comprend par : *la foi de l'un ne doit pas contraindre celle de l'autre*, c'est l'interprétation I_3.
- À partir du sens premier 4, l'on peut dire que cela se comprend par : *l'on ne doit pas contraindre à croire*, c'est l'interprétation I_4.
- À partir du sens premier 5, l'on peut dire que cela se comprend comme les interprétations I_2 et I_4.
- À partir du sens premier 6, l'on peut dire que cela se comprend comme I_1 et I_4.
- À partir du sens premier 7, l'on peut dire que cela se comprend comme les interprétations I_1, I_2, I_3, I_4, situation prévisible puisque la fonction de la préposition « *en* » est aussi polyvalente que celle du « **fî** » en arabe.

Au final, ce sont quatre *interprétations dérivées* de signification différente qui sont ainsi mises à jour.

[1] Pour l'ensemble des définitions qui vont être présentement rappelées, cf. Partie I, Chap. II.

Concernant les *interprétations secondes*, nous les avions définies comme étant des significations obtenues à partir d'une modification du texte source. Le cas présent, le substantif **ikrâh** étant quasiment monosémique, les variations ne pourront qu'exploiter les significations du terme **dîn** pour lequel, nous l'avons montré, il ne pouvait être retenu en ce verset que les sens de *religion*, *culte*, *croyance*, *foi*. Toutefois, il est apparu que le sens de *foi* était impliqué dans la constitution des sens premiers et l'on peut envisager par assimilation que le sens de *croyance* n'apporte guère d'autres champs de possibles. Seuls donc les deux premiers signifiés participeront à la reformulation du texte source, d'où les formes type : *point de contrainte en religion* ou *point de contrainte en matière de culte*. À nouveau, nous pouvons considérer pour simplifier les résolutions que le terme *culte* peut être inclus dans le concept *religion*. Cependant, l'examen des exégèses montre que du fait de la détermination du terme **dîn** par l'article, **ad–dîn**, il a été supposé que cela pouvait désigner *l'Islam* en tant que religion, ce que la détermination des interprétations doit donc prendre en compte. Il est ainsi théoriquement possible de produire 7x2 *interprétations secondes* de rang 1 notées $I_{t'1}$. Puis, chacune d'entre elles peut produire une autre interprétation dite alors de rang 2 et notée $I_{t'1}'$. La suite est théoriquement infinie : $I_{t'1}' \rightarrow I_{t'1}'' \rightarrow I_{t'1}''' \rightarrow I_{t'n} \rightarrow I_{t'n+1}$.

En pratique, une partie de ces résultats est inexploitable du point de vue du sens et une autre est constituée de significations synonymes. Ainsi, si à partir du sens premier 7, l'énoncé modifié dit T'_7 est : *point de contrainte en religion*, l'on peut obtenir l'interprétation seconde $I_{t'7}$: *la religion n'est pas un principe de contrainte*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'7}'$: *il n'y a pas de contrainte dans la religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'7}''$: *les religions ne sont pas un principe de contrainte*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'7}'''$: *nul ne peut être contraint à pratiquer sa religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'7}''''$: *nul ne peut subir de contrainte du fait de sa religion*.

Si l'on modifie de la même manière le sens premier 2, l'on obtient l'énoncé T'_2 : *point de contrainte en matière de religion*. Lequel peut produire l'interprétation $I_{t'2}$: *chacun est libre de choisir sa religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'2}'$: *nous sommes libres de ne pas avoir de religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'2}''$: *nul ne peut être contraint à choisir une religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'2}'''$: *l'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'2}''''$: *l'on est libre de changer de religion*.

Si l'on modifie le sens premier 7 en donnant *l'Islam* comme synonyme de **ad–dîn**, l'on obtient l'énoncé modifié T''_7 : *point de contrainte en Islam*. Lequel peut produire l'interprétation $I_{t''7}$: *l'on ne peut contraindre un musulman à pratiquer*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t''7}'$: *l'Islam n'est pas une religion contraignante*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t''7}''$: *les autres religions sont contraignantes*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t''7}'''$: *l'Islam est la meilleure religion*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t''7}''''$: *les autres religions n'ont pas de valeur*.

Si l'on applique le même choix lexical au sens premier 6, l'on obtient l'énoncé modifié T'_6 : *point de contrainte à l'Islam*. Lequel peut produire l'interprétation $I_{t'6}$: *l'on ne peut contraindre à la conversion à l'Islam,* laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'6}'$: *l'on ne peut imposer l'Islam par la force*, laquelle peut produire l'interprétation $I_{t'6}''$: *nul n'est obligé de se convertir à l'Islam*.

Cet examen reposant sur des choix partiels aura mis en évidence dix-huit *interprétations secondes*, bien que théoriquement leur nombre soit potentiellement supérieur. L'on notera

que si ces interprétations sont de principe infinies en nombre, l'on peut constater que certaines, généralement dès le degré tierce, peuvent être considérées comme des surinterprétations,[1] en voici la liste : *nul ne peut être contraint à pratiquer sa religion* ; *nul ne peut subir de contrainte du fait de sa religion* ; *l'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat* ; *l'on est libre de changer de religion* ; *les autres religions sont contraignantes* ; *l'islam est la meilleure religion* ; *les autres religions n'ont pas de valeur*.[2] Au final, nous aurons dénombré sept *sens premiers*, quatre *interprétations dérivées*, onze *interprétations secondes*, sept *surinterprétations*, soit un total de vingt-neuf significations. Si les sens premiers appartiennent selon notre modélisation d'emblée à la zone de sens 1,[3] à ce stade de notre résolution algorithmique les 12 interprétations admissibles demeurent indifféremment réparties dans la zone 2 et aucune ne prévaut.

2. c – *Résumé méthodologique*

Étape II : Analyse sémantique

1- Ne recourir qu'au texte arabe du Coran.
2- En fonction des résultats lexicaux de l'étape I, recourir aux règles grammaticales et syntaxiques.
3- Étudier les spécificités sémantiques de la langue coranique : grammaticales, syntaxiques, orthographiques, stylistiques, rhétoriques.
4- Établir à partir des données exégétiques une polysémie critique de significations.
5- Rechercher toute forme de contradiction intra-coranique.
6- Envisager algorithmiquement l'ensemble des sens premiers, interprétations dérivées, interprétations secondes et surinterprétations.
7- L'analyse sémantique ne permet pas encore d'établir le sens littéral.

3 – Analyse contextuelle

Il s'agit de la démarche la plus importante de notre *Analyse Littérale du Coran*, ce qualitativement et quantitativement. Or, la notion même de contexte est multiple, ce qui rend son utilisation complexe. Aussi sera-t-il nécessaire que nous apportions quelques précisions épistémologiques, puis que nous réalisions un tour d'horizon complet des différents domaines contextuels : leurs définitions, et leurs limites et applications. L'importance du sujet justifie donc la longueur du présent développement même si en pratique, nous le verrons, cette approche analytique s'avère plus maniable et concise qu'il pourrait y paraître. Ceci étant, quelques réflexions générales s'imposent avant de rentrer dans le vif du sujet.

– D'un point de vue conceptuel, seule la situation d'énonciation permet d'orienter des choix possibles entre deux énoncés sémantiquement identiques et, qu'il s'agisse de dire que « *tous les chats sont gris* » lors d'un congrès d'ophtalmologistes, chez un vendeur animalier

[1] Pour la définition des surinterprétations, cf. Partie I, Chap. III, § 4 – Délimitation du sens littéral.
[2] Bien évidemment, cela ne signifie pas que ces significations ne puissent pas être coraniques, c'est-à-dire en d'autres versets, mais uniquement qu'elles sont des surinterprétations du verset que nous étudions.
[3] Idem note 1.

de chartreux ou à un moine défroqué dudit ordre, il est évident que les significations diffèrent. De même, dans le Coran, l'ordre **hayta lak/***Viens* adressé à Joseph par la femme de son maître ne revêt sa valeur euphémistique qu'en fonction des versets en lesquels il s'insère.[1] Nous admettrons donc sans difficulté et sans qu'il soit nécessaire de le théoriser[2] que les mécanismes de compréhension d'un énoncé s'articulent pour le moins autour de deux axes principaux que l'on peut qualifier de linguistique et de sémiotique. Par *linguistique* nous entendons l'ensemble des données par lesquelles une langue est virtuellement apte à transmettre du sens. Ces caractéristiques et règles sont propres à chaque langue et ne sont partageables qu'entre individus ayant acquis cette même norme. Du point de vue de l'information, il s'agit des *conditions d'émission*. Par *sémiotique*, nous désignons de manière restrictive l'ensemble des données par lesquelles une langue fait concrètement sens. Ce système n'est pas spécifique et peut être partagé par des locuteurs de langues différentes. Du point de vue de l'information, il s'agit des *conditions de réception*. Nous en déduirons qu'une communication réussie repose sur une congruence entre émission et réception, ce qui suppose qu'il faille généralement passer de la polysémie potentielle de l'émission à une sélection réductrice opérée lors de la réception. Les deux premières étapes de notre processus analytique portaient uniquement sur l'axe linguistique et exploitaient la polysémie potentielle ; cette troisième étape concernera donc l'axe sémiotique qui, sous l'aspect que nous en avons retenu et s'agissant d'un texte, peut être ramené à la notion holistique de *contexte*.[3] Ce concept est lui-même ambigu puisqu'il renvoie aussi bien aux circonstances qu'aux conditions et vaut autant pour l'émission que pour la réception. Toutefois, appliqué à un texte, et ici le Coran en tant que corpus clos, nous en proposerons la définition suivante : *environnement textuel en lequel s'insère une unité linguistique donnée*. L'unité linguistique peut tout aussi bien être un terme qu'une locution, un segment qu'une phrase ou plusieurs versets. Notons que cette acception est à priori restrictive puisqu'elle n'engloberait pas les conditions et les circonstances historiques, nous allons en traiter. Par ailleurs, le *contexte textuel* ainsi défini est une entité multiple dont les divers aspects peuvent être répartis selon deux voies : *l'intratextualité* et *l'intertextualité*, lesquelles serviront de cadre à la présentation des différentes catégories contextuelles que nous allons envisager. Nous tenons à signaler que malgré une certaine parenté taxonomique apparente, notre approche se distingue à ce stade du concept de transtextualité produit par Gérard Genette.[4]

---

[1] S12.V23. Comme le rappelle R. Blachère, la version hébraïque du passage équivalent en Genèse XXXIX, 12 est plus crue : **shikebâh 'immî** : *Couche avec moi !* Cf. Régis Blachère, *Le Coran*, 1956, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005, p. 261.

[2] Pour cela, l'on peut se référer à Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1987, p 34-35 ; Umberto Eco, *Le signe*, Labor, Bruxelles, 1988 ; Kleiber Georges, *Contexte, interprétation et mémoire : approche standard vs approche cognitive*, in Langue française, Vol. 103 : *Le lexique : construire l'interprétation*, p. 9-22 ; le même, *La structure absente,* Mercure de France, Paris, 1972.

[3] En ce sens, notre approche sémiotique n'est pas à confondre avec l'analyse synchronique sémiotique technique telle que conçue par exemple par Mohamed El Yagoubi Bouderrao en sa thèse : *Sémiotique de la sourate al A'raf, discours coranique et discours exégétique classique*, Paris III, 1989. De même pour la thèse soutenue par Gasmi Laroussi, *Narrativité et production de sens dans le texte coranique : le récit de Joseph*, EHESS, Paris, 1977.

[4] Gérard Genette propose une théorie dite transtextuelle traitant de « tout ce qui met un texte en relation, manifeste ou secrète, avec un autre texte », *in* Gérard Genette, *Palimpsestes –La littérature au second degré*, Seuil, Paris, 1982, p. 7. Cet ouvrage a pour sous-titre : « transcendance textuelle » ce qui indique clairement la perspective structuraliste de l'auteur. Ce dernier distingue cinq niveaux d'intégration des rapports textuels : *l'intertextualité* ou lien avec un autre texte ; la *paratextualité* ou ensemble des signaux autographes ou allographes formant l'entourage du texte ; la *métatextualité* ou relation de commentaire unissant un texte à un autre ; *l'architextualité* ou ensemble des catégories littéraires d'un texte ; *l'hypertextualité* ou dérivation d'un texte à l'autre, cf. http://www.fabula.org/atelier.php?Les_relations_transtextuelles_selon_G%2E_Genette. En résumé, ce modèle relève *de facto* de l'analyse littéraire et non pas de l'analyse littérale telle que nous la concevons et développons.

– D'un point de vue historique, l'exégèse coranique classique, parce qu'établie à distance du texte, a logiquement eu recours à la notion de contexte. D'une part, elle utilisa abondamment le *contexte extratextuel* reposant sur divers corpus extra-coraniques, principalement : les « circonstances de révélation » ou **asbâb an-nuzûl**, la Sîra, l'Hagiographie, le Hadîth, les khabar. Pour des raisons dogmatiques, ces éléments finirent par avoir plus de valeur signifiante que le texte lui-même, ce qui les rendit prépondérants. À l'opposé, nous verrons, que notre méthodologie ne leur attribue qu'une fonction secondaire. D'autre part, l'exégèse n'exploita que peu les *contextes intratextuels*, lesquels sont pour nous essentiels. Son choix exégétique s'explique vraisemblablement par une tendance générale à l'atomisation du texte coranique, chaque verset ou groupe de versets ayant été traité comme une unité de sens indépendante de son environnement textuel. Malgré tout, il est parfaitement établi que les commentateurs théorisèrent le **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân** ou **bayân al–qur'ân bi-l–qur'ân** : *l'explication du Coran par le Coran*. À ce sujet, et pour mieux établir la comparaison méthodologique, quelques précisions s'imposent. Il semble en effet que les exégètes eurent assez tôt conscience de l'intérêt de cette intratextualité. En témoigne la présence du hadîth rapporté par Muslim[1] : « Selon Abdullâh ibn Mas'ûd, lorsque furent révélés les mots " *ceux qui auront cru et n'auront point revêtu leur foi d'iniquité/***ẓulm***, ceux-là sont en sécurité, ils se seront bien-guidés*",[2] ceci provoqua un doute parmi les Compagnons du Prophète qui dirent : Qui donc n'aura jamais été inique envers lui-même ? Le Prophète leur répondit : Ce n'est point tel que vous l'entendez, mais plutôt comme Luqmân l'enseigna à son fils : " *Ô mon fils ! N'associe rien à Dieu, car, certes, le polythéisme est une grave iniquité/***ẓulm**"[3] ». Nous noterons la coexistence d'une autre version de ce même propos chez al Bukhârî à partir de laquelle est visiblement sur-construite celle de Muslim.[4] La comparaison des deux textes prouve qu'il y eut débat et que le point de vue des tenants de l'explication du Coran par le Coran fut fixé dans le Hadîth postérieurement à l'élaboration des premiers hadîths exégétiques.[5] Enfin, nous ferons observer que rien en réalité ne permet de relier entre ces deux versets le sens des termes **ẓulm**/*iniquité* et **shirk**/*polythéisme.*[6] À ceci près que pour le hadîth donné par al Bukhârî, l'intention exégétique est bien de réduire la difficulté en termes de pieux comportements et, quant à celui recensé par Muslim, il traduit la volonté de fournir une base prophétique au procédé d'auto-explication dit **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**.

[1] *Ṣaḥîḥ Muslim*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 1956, vol. I/V, chap. 56, h. n° 197, p. 114.
[2] S6.V82. 55e selon l'ordre chronologique classiquement retenu.
[3] S31.V13. 57e selon l'ordre chronologique classiquement retenu.
[4] En voici la traduction : « Selon Abdullâh ibn Mas'ûd, lorsque furent révélés les mots " *ceux qui auront cru et n'auront point revêtu leur foi d'iniquité/***ẓulm***, ceux-là sont en sécurité*, *ils se seront bien-guidés* ", ses compagnons dirent : Qui donc d'entre nous n'aurait jamais commis d'injustice ? Il fut alors révélé : " *Certes, le polythéisme est une iniquité/***ẓulm** *immense.* "», *Ṣaḥîḥ al Bukhârî*, Dâr al–Manâr, Le Caire, 2001, vol. III/IV, hadith n° 4629, p. 222. Nous constatons qu'il ne s'agit en ce texte que de la mention d'une révélation circonstanciée parmi tant d'autres et, au demeurant, al Bukhârî l'emploie en tant que tel. Le hadîth validé par Muslim utilise les deux mêmes garants en fin de chaîne de transmission, mais l'énoncé dudit hadîth est modifié afin que ce soit non plus Dieu qui réponde par une nouvelle révélation à la question des Compagnons, mais le Prophète en établissant lui-même une concordance exégétique entre ces deux versets.
[5] C'est dire que l'extratextualité précéda l'intratextualité. Si l'on retient la classification schématique suivante : le Ier siècle de l'Hégire est celui de la transmission du Coran, le IIe est celui de l'élaboration du Hadîth, le IIIe celui de la compilation du Hadîth, l'on peut supposer que le débat sur l'exégèse du Coran par le Coran tel que le Hadîth en témoigne eut lieu vers la deuxième moitié du IIe siècle.
[6] Le mot **ẓulm** dérive de la racine **ẓalama** signifiant *commettre une injustice*, une *iniquité*, *opprimer*, *contraindre*, *agir indûment*, *léser*. Il est par conséquent totalement arbitraire de lui donner le sens de **shirk**/*polythéisme*, et ce, d'autant plus qu'en les cinq autres occurrences coraniques de ce terme il prend à l'évidence le sens *d'iniquité*, *d'injustice*. Le hadîth en question n'a donc pour autre fonction que de justifier un transfert de sens que la langue arabe n'aurait pas ici permis.

Quoi qu'il en soit, alors même que tous les exégètes assurèrent par la suite qu'il s'agissait de la méthode la plus sûre,[1] ils ne l'ont jamais utilisée de manière systématique. Il semble certain qu'aucun tafsîr de cet ordre ne nous soit jamais parvenu et il est probable qu'il n'en fut jamais rédigé si l'on s'en réfère à sa paucité dans le tafsîr de Tabarî alors même que ce dernier est réputé avoir transmis en la matière de l'épigone Abderrhaman ibn Zayd ibn Aslam. De même, l'historien égyptien de l'exégèse coranique Adh–Dhahabî, qui pourtant traite du sujet à plusieurs reprises, ne mentionne aucun ouvrage ancien de ce type.[2] Selon leurs propres dires,[3] tous ne semblent l'avoir mentionnée que pour constater son caractère limité et ainsi mieux justifier de la supériorité de l'exégèse extratextuelle, principalement par le recours au Hadîth jugé bien plus performant. Cette position est logique puisque le corpus Hadîth a pour fonction d'attester scripturairement de la genèse de cette période. Du reste, et cela est important pour notre réflexion méthodologique, nous trouvons là le témoignage direct du glissement majeur caractérisant l'histoire, non pas du texte coranique, mais de sa signification. En effet, dès lors que l'on renonça à comprendre le texte par lui-même, les significations attribuées au Coran deviendront progressivement celles de l'Islam historique et nécessairement post-coranique. Comme le souligne Angelika Neuwirth, le Coran a été ainsi transformé en « un texte qui ne peut prendre son sens qu'avec l'appui de traditions islamiques postérieures. »[4] Par voie de conséquence, ce ne sera pas l'Islam qui fera sens par le Coran, mais le Coran par l'Islam. L'exégèse ne sera plus inscrite en la marge du Coran, mais le marginalisera ; le Coran, texte mère, deviendra orphelin à lui-même.

Cette domination des sources extra-coraniques sur le Coran – nous les retrouverons au deuxième volet de cette étude – appelle le coranologue face à ce que Pierre Larcher nomme le « cercle islamique »[5] à la plus grande vigilance vis-à-vis du puissant capital informatif de l'Islam et montre la nécessité d'établir une méthode permettant de contourner cet obstacle d'aval. La notion de « cercle islamique » souligne que le cercle exégétique majeur est ici en réalité dû aux circularités de l'Islam informant le Coran et non pas le contraire. Ainsi, l'immense majorité des énoncés de l'Islam, qu'ils soient dogmatiques ou juridiques, ne sont jamais littéralement retrouvés dans le Coran, l'exemple de *la double attestation de foi*/**ash–shahâdatayn** est bien connu. C'est en réalité l'Islam qui parle au nom de Dieu par l'intermédiaire d'un Coran chargé d'exprimer la parole de l'Islam. Pour le formuler, là

---

[1] Comme le rappelle le polygraphe postclassique Jalâlu–d–dîn as–Suyûṭî en son *'Itqân fî 'ulûm ad-dîn*, vol II, Maktab ath–thaqâfiyya, Beyrouth, 1973, p. 181-182.

[2] Muhammad Hussayn adh–Dhahabî, *At–tafsîr wa–l–mufassirûn*, 3 vol., Dâr al–hadîth, Le Caire, 2005. Ceci étant, nous soulignerons une exception tout aussi particulière que notable : Ibn 'Arabî est sans doute l'exégète coranique le plus littéraliste qui ait été. En effet, son œuvre interprétative totalement immergée dans le Coran se fonde de manière très régulière sur des constats coraniques littéraux, à la lettre près, selon une approche recourant entre autre à la métatextualité, la sémantique, l'étymologie, et servant le plus souvent de base à ses envolées mystiques, théosophiques ou gnostiques. Nous pouvons par ailleurs le citer : « Tout ce que nous disons en nos réunions et en nos écrits provient du Coran et de ses trésors », traduit par nous de l'anglais in Michel Chodkiewicz, *An ocean without shore – Ibn Arabi, the Book and the Law*, State University Press, Albany, 1993, p. 20. L'on peut aussi se reporter à l'article de Syed Rizwan Zamir, *Tafsîr al-Qur'ân bi'l Qur'ân : The hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'ân*, Islamic Studies, vol. 50, n° 1, 2011, p. 5-23.

[3] Citons Ibn Taymiyya, le maître à penser posthume du hanbalo-wahhabisme : « Si tu me demandes quel est le meilleur tafsîr, je répondrais qu'il s'agit du tafsîr du Coran par le Coran ; ce qui y est résumé d'un côté est explicité de l'autre […] mais si cela te paraît difficile, alors reporte-toi à la Sunna car elle est l'explication du Coran. » Ibn Taymiyya in *Sharḥ muqaddima fî uṣûl at-tafsîr*, Éd. Dâr ibn Jawzî li–n–nashr wa–t–awzî', Ryad, 2007, p. 253.

[4] Angelika Neuwirth, *Le Coran texte de l'Antiquité tardive*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 134.

[5] L'expression est de Pierre Larcher, *Quand, en arabe, on parlait de l'arabe... (III) Grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique* », Arabica 39-3, 358-384.

encore selon P. Larcher,[1] l'interprète musulman, exégète, juriste ou moraliste, fait de Dieu non plus le locuteur, mais L'énonciateur.

– D'un point de vue contemporain, la *lecture du Coran par le Coran* a suscité un regain d'intérêt pour les approches du texte coranique relevant globalement de la contextualité et, ceci, tant de la part des milieux musulmans qu'islamologiques. Concernant les premiers, dès le début du XXe siècle de « nouveaux penseurs de l'islam » adoptèrent des positions interprétatives replaçant le Coran au centre de son discours comme des leurs, mais leurs exégèses demeurèrent somme toute très partielles, y compris dans le cas de ce qu'il est convenu d'appeler à notre époque le coranisme. Plusieurs essais exégétiques ont été menés au nom de cette méthode, citons : le positiviste Muhammad Abû Zayd ad–Damanhûrî,[2] le shiite Muhammad Husayn at–Ṭabâṭabâ'î,[3] le sunnite Muhammad al–Amîn ash–Shinqîṭî.[4] Mais aussi l'indo-pakistanais Fazlur Rahman,[5] voire l'exégète idéologue Sayyid Qoṭb.[6] Cependant, à les lire, et malgré l'objectif affiché par ces auteurs, les ouvrages en question ne remplissent pas leur cahier des charges et c'est sans doute l'islamologue Rudi Paret qui a produit le travail le plus complet en la matière.[7] Pour les seconds, le précurseur moderne en fut probablement Toshihiko Izutsu, nous l'avions déjà mentionné.[8] Plus récemment, citons

---

[1] Cf. Pierre Larcher, *Une pragmatique avant la pragmatique : « médiévale », « arabe » et « islamique »*, in Histoire Épistémologie Langage, T. 20, fascicule 1, 1998, p. 110 et note 10.

[2] Muḥammad Abû Zayd ad–Damanhûrî, *Al–hydâya wa al–'irfân fî–t–tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân*, Le Caire, 1930. Son œuvre fut en son temps condamnée par les autorités religieuses égyptiennes, non pour sa méthodologie mais pour les idées personnelles qu'il y soutenait.

[3] Muḥammad Ḥusayn at–Tabâtabâ'î, *Al–mîzân fî tafsîr al–qur'ân*, 3éme édition, Mu'assassa al–a'lamî li-l–maṭbû'ât, Beyrouth, 1991. Bien que s'appuyant fondamentalement sur l'affirmation suivante : « L'imâm 'Alî a dit : toute part du Coran parle avec les autres et toute part sert de preuve pour une autre », l'auteur traite majoritairement le texte coranique en fonction de ses opinions propres, qu'elles soient philosophiques, historiques ou sociales.

[4] Muḥammad al–Amîn ash–Shinqîṭî, *Aḍwâ' al–bayân fî iḍâḥ al–qur'ân bi-l–qur'ân*, Al–Maktaba at–tawfîqiyya, X vol., Le Caire, 1983. Malgré son titre, cet ouvrage n'applique que partiellement ladite méthodologie, l'on peut par contre se reporter à l'introduction où l'auteur reprend et explicite les différentes catégories d'apports que l'on peut attendre du **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**.

[5] Plus exactement nommé Faḍlu–r–raḥmân Malik. Il prôna un retour au texte, mais aussi au contexte historique afin de mieux cerner les intentions de l'Auteur divin, ce qui le rapproche de l'exégèse textuelle moderniste du Coran dite des **maqâṣid** ou finalités de l'intention, autre École hautement interprétative. Voir Fazlur Rahman, *Approaches to Islam in Religious Studies : a review*, ed. R. C. Martin, University of Arizona Press, 1985 ; *Islamic Modernism : its Scope, Method, and alternatives*, in International Journal of Middle East Studies, v. 1, n°4, 1970. Selami Varlik, *Fazlur Rahman et le Coran* : *la recherche méthodique de l'intention de l'Auteur*, in Methodos, mise en ligne 4-2013 : https://methodos.revues.org/3580#quotation.

[6] Sayyid Qotb, *Fî ẓilâl al–qur'ân*, 1972, Dâr ash–suhurûq, 6 vol., Le Caire, 2007. Cet auteur, célèbre dans les milieux islamistes, a réalisé une exégèse interprétative complète du Coran selon des visées idéologiques politico-islamique. Mais, pour autant, il semble avoir été influencé d'un point de vue méthodologique par sa formation littéraire initiale laquelle est notamment exposée en un de ses premiers ouvrages **At–taṣwîr al–fannî fî–l–qur'ân**/*la mise en scène artistique dans le Coran*, 1945, réédité par Dâr ash–shurûq, Le Caire, 2004. En dehors de l'aspect interprétatif socio-politique, son tafsîr se caractérise par une approche contextuelle par chapitres ou paragraphes, une revendication de l'explication du Coran par lui-même, un usage modéré du Hadîth et un refus des sources judéo-chrétiennes dites **isrâ'îliyyât**.

[7] Rudi Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971, 559 p.

[8] La démarche sémantique de Izutsu concerne en particulier l'étude contextuelle de termes-clefs coraniques afin de dégager des concepts coraniques permettant d'établir des lignes ou vecteurs de lecture du Coran. Cette approche diffère de la nôtre et ne peut être qualifiée de littérale en ce sens qu'elle ne repose que sur une approche de termes-clef/*key-concepts* et propose de diriger l'interprétation du texte en fonction de ceux-ci, comme il le précise du reste lui-même : « I have, I believe, made sufficiently clear that this method is a sort of contextual *interpretation* (c'est nous qui soulignons) », in Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Mc-Gill-Queen's Press, Montreal, 2002, p. 35. Voir aussi T. Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: a Study in Semantics*, Keio University, Tokyo, 1959. *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964. Ce dernier

Angelika Neuwirth,[1] Michel Cuypers,[2] Geneviève Gobillot[3] et même Jacqueline Chabbi[4] qui, chacun selon des aspects différents, plaident pour un retour au Coran en lui-même.

Nonobstant, il est patent que cette conception est méjugée par le milieu académique correspondant car, comme le rappelle Anne-Sylvie Boisliveau : « une entreprise de "retour au texte" par son aspect "utopique" n'est pas sans périls ». Elle met alors en garde, à la suite de A. Rippin, contre toute « prétention naïve de revenir au sens originel tel que compris, supposément, par le récitant Mahomet et les premiers auditeurs, au moyen d'une analyse "littéraire" effectuée de façon isolée, et qui ne serait que fournir une "n-ième" interprétation d'un texte déjà interprété. »[5] En premier lieu, cette situation paradoxale peut expliquer pour partie que l'ensemble de cette recherche supposée intratextuelle, le Coran en lui-même, soit dans les faits et au vu des productions islamologiques, extratextuelle. D'autre part, ce genre de présupposé, suite logique des confusions générées par l'herméneutisme ambiant,[6] n'est pas sans poser problème, puisque "*littéraire*" n'est pas équivalent à *littéral* et, qu'effectivement, procéder à l'analyse littéraire du Coran ne peut que fournir des interprétations reflétant plus l'esprit de l'analyste que des résultats de sens littéraux.[7] Il est ainsi essentiel de parvenir à distinguer lecture, analyse et interprétation. De plus, présumer que l'analyse littéraire permette théoriquement de « revenir au sens originel » est un non-sens anachronique, ce type d'approche étant par définition interprétatif, donc d'aval. En outre, l'on ne peut guère imaginer que les premiers contemporains du Coran aient été versés

---

ouvrage soulève encore un certain intérêt parmi les penseurs musulmans comme l'indique l'existence de plusieurs rééditions dont la première fut au demeurant préfacée par Fazlur Rahman.

[1] Cette chercheuse s'intéresse aux liens coraniques vis-à-vis du milieu scripturaire de l'Antiquité tardive et propose de ne plus lire le Coran au travers du prisme des textes islamiques plus tardifs, cf. Angelika Neuwirth, *Le Coran, texte de l'Antiquité tardive*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 127-144. Cf. aussi, *The Qur'ân in context. Historical and Literary Investigation into the Qur'ânic milieu*, Brill, Leiden, 2009, p. 733-778. Son travail est plus largement inscrit dans le projet historique et philologique mené dans le cadre du *Corpus coranicum*.

[2] Michel Cuypers est connu pour ses travaux sur la structure dite sémitique du Coran issus de l'équivalent en Études bibliques. Nous reverrons la place que nous réservons à sa recherche plus avant. Citons dès à présent les ouvrages suivants : Michel Cuypers, *La composition du Coran*, Collection *Rhétorique sémitique*, n° 9, Gabalda éditeurs, Pende, 2012 ; *Le festin, une lecture de la sourate al–mâ'ida*, Lethielleux, Paris, 2007.

[3] Bien que posant comme principe de compréhension du Coran l'intratextualité et, principalement, le contexte proche, cette chercheuse s'appuie essentiellement sur l'intertextualité, cf. *L'abrogation selon le Coran à la lumière des homélies pseudo-clémentines*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 207-240. Voir aussi, *Les méthodes actuelles d'exégèse et d'étude critique du texte coranique*, in coll. Exégèse et critique des textes sacrés, judaïsme, christianisme, islam, hier et aujourd'hui, Geuthner, Paris, 2007, p. 255-268.

[4] L'approche de J. Chabbi est qualifiée par elle-même d'anthropologique et se veut intratextuelle bien qu'historico-critique. Elle pose alors que l'on peut étudier le Coran en fonction des « réalités anthropologiques auxquelles il semble faire écho », in Jacqueline Chabbi, *La possibilité du Coran comme document anthropologique*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 190. Là encore, le problème n'est pas dû au postulat énoncé, qu'en l'occurrence nous partageons, mais au fait qu'*in fine* l'éclairage complémentaire n'est apporté que par les sources non-coraniques, d'où son caractère prioritairement intertextuel, ce qui nécessite comme génère une activité interprétative. Nous verrons les limites de cette approche intertextuelle au paragraphe consacré aux sources historiques musulmanes ainsi que quelques causes de la subjectivité pouvant facilement dominer le propos.

[5] Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p.8-9. L'auteur reprend en cela Andrew Rippin, *The Qur'ān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects*, Bulletin of the British Society for Middle-Eastern Studies, Vol. 10 n°1, 1983, p. 38-47.

[6] Nous nous en sommes expliqué, voir Partie I, Chap. I, § 4. Critique de l'herméneutique ontologique.

[7] Les travaux de Naṣr Ḥâmid Abû Zayd illustrent parfaitement cette approche en théorie comme en pratique. Cf. note 7. Voir notamment *Mafhûm a–n–naṣṣ : dirâsa fî 'ulûm al–qur'ân*, Al–markaz ath–thaqâfî al–'arabî, Casablanca, 1994 ; *Ishakaliyyât al–qirâ'a wa aliyyât at–ta'wîl*, Al–markaz ath–thaqâfî al–'arabî, Casablanca, 1999.

en la matière et se soient livrés à l'exégèse interprétative, voire spéculative. Par contre, l'on peut raisonnablement supposer qu'ils durent entendre le Coran en bénéficiant d'une certaine contextualisation temporelle. Il ressort de maints passages coraniques que le message bien souvent parlait, leur parlait, d'une situation physique, morale ou intellectuelle qu'ils étaient en train de vivre. Leur rapport au texte devait donc être pour l'essentiel, si ce n'est pour la totalité, littéral, autrement dit sans médiation et de ce fait à la lettre.

Toutefois, dès lors que l'on admettrait que le Coran fût contemporain d'une seule période, il serait tout aussi candide de penser que l'on puisse par l'analyse littérale retrouver la compréhension du texte par ses primes auditeurs. Nous l'avons justifié, notre objectif est d'établir une signification minimale, laquelle ne prétend pas être « Le Sens » mais le *sens littéral*, c'est-à-dire une proposition ne relevant pas des mécanismes de l'interprétation mais faisant la preuve méthodologique du lien entre tel signifiant et ledit sens. Au demeurant, ceci n'interdit en rien que ce *plus petit dénominateur commun de sens* puisse par la suite être interprété. Si nous revenons sur ce point, c'est qu'à bien examiner la position exposée par A. Rippin, si communément admise, une telle assertion pour être cohérente valide implicitement que le texte coranique soit postérieur aux toutes premières générations et qu'il aurait donc été conçu – à des degrés et des époques variables selon les auteurs –[1] par les élaborateurs de l'Islam. Or, en dehors des faiblesses logiques de ce raisonnement que nous venons de souligner, les récentes avancées codicologiques[2] mettent à bas ce postulat islamologique même si, encore une fois, cet aspect n'entre pas en ligne de compte s'agissant de l'analyse littérale du Coran telle que nous la concevons.[3]

En résumé, ce ne sera point interpréter de soutenir que l'ensemble des « *Nouvelles approches du Coran* » dont nous avons évoqué les principaux acteurs du moment reste marqué par une grande activité interprétative et une forte circularité herméneutique. En cela, malgré nombre de points communs, réside la ligne de démarcation entre ces méthodologies et celle que nous proposons, notre *Analyse Littérale du Coran* n'ayant d'autre objectif que de court-circuiter les mécanismes producteurs d'interprétations. De fait, comme nous l'avons déjà justifié, elle s'inscrit en un champ que l'on peut qualifier, avec toutes les mesures qui s'imposent, de non-herméneutique.

3. a – *Méthodologie de l'analyse contextuelle*

Nous l'avons dit, cette troisième étape revêt une grande importance en notre processus d'analyse. Du point de vue "algébrique", les deux étapes précédentes représentaient les temps de développement et de factorisation mettant à jour les termes de l'équation de sens et elles traduisaient le potentiel de plurivocité de tout énoncé dès lors que l'on ne prend en compte que son aspect sémantique. En cette démarche algorithmique, l'*analyse contextuelle* est le premier temps de réduction de l'équation de sens. Axiomatiquement, cela suppose que

---

[1] D'Alphonse Mingana à John Wansbrough et leurs successeurs : Patricia Crone, Michael Cook, Gerald R. Hawting, Andrew Rippin, Christophe Luxenberg et autre Alfred-Louis De Prémare.

[2] Cf. François Déroche et, notamment *La transmission du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leiden-Boston, 2009. Étude du manuscrit Ma VI 165 de l'université de Tübingen, Kerstin Strotmann, *Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam*, 2014. Asma Hilali, *Le palimpseste de San'â'et la canonisation du Coran : Nouveaux éléments*, Cahiers Glotz, éd. De Boccard, XXI, 2010. Behnan Sadeghi et Uwe Bergmann, *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ân of the Prophet*, Arabica, 2010, V.57, n°4, p. 348-354.

[3] En notre préambule : Quel Coran ?, nous avons mentionné les avancées codicologiques quant à l'historicité du Coran, tout comme nous avons précisé la nature exacte du rapport au texte que suppose une approche littérale.

l'on ne puisse guère prétendre à ce que la compréhension d'un texte soit possible par le seul recours aux normes linguistiques mobilisées tant par l'auteur que le lecteur, l'herméneutique a parfaitement souligné le phénomène. Illustrant parfaitement cela, rappelons que l'on ne pouvait établir un choix au sein des nombreuses propositions de sens que nous avons établies pour le segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** au cours des deux premières phases de notre analyse littérale. Ceci étant, l'*analyse contextuelle* doit être envisagée tant didactiquement que méthodologiquement en fonction de deux volets distincts : *l'intratextualité* et *l'intertextualité*. Nous explorerons donc à présent les diverses composantes de ces deux vastes domaines. Au regard de l'importance de cette troisième étape en notre process, cet exposé critique sera développé plus que de coutume.

A – *L'intratextualité*

L'intratextualité recouvre dans l'ordre décroissant les deux catégories générales suivantes : le contexte métatextuel et le contexte d'énonciation.

3. a. 1 – *Le contexte métatextuel*

Selon notre classification, le contexte métatextuel se comprend comme recouvrant l'ensemble des relations et liens textuels que l'on peut repérer au sein d'un même texte formant système *autoréférentiel*. Aussi, le *métatexte* est-il un texte qui parle par lui-même et non pas de lui-même, c'est dire qu'il établit le commentaire de son propre contenu. Il n'y aura donc pas à confondre avec le concept de métatextualité en tant que discours d'auto-désignation où « le Coran se réfère à lui-même pour se définir ou se qualifier ».[1] Concrètement, cela suppose qu'une partie du texte puisse être expliquée totalement ou complémentairement par une autre. Conséquemment, il sera nécessaire de postuler de la nature cohérente et finie dudit texte, ce que comprend la notion de corpus clos. Par ailleurs, et nous l'expliciterons, l'analyse métatextuelle ainsi définie doit être conduite sans relever de la lecture thématique ; elle sera uniquement exhaustive et comparative.

Le Coran, du fait de sa structure en apparence fractionnaire, ou plus exactement diffractée, offre le plus souvent plusieurs facettes d'un même objet textuel, il est donc particulièrement accessible à cette approche analytique. Aussi, la recherche systématique de ces réitérations para-synonymiques permet-elle de préciser par les informations complémentaires qu'elles apportent le propos de certaines séquences ou termes. Par ailleurs, la signification d'un terme par métatextualité a été envisagée lors de l'étude lexicale et, concernant à présent des unités sémantiques de taille supérieure, il s'agira d'informer une partie du texte coranique par une autre : segments, paragraphes ou chapitres. Mais, avant de préciser les modalités de cette analyse ainsi que ses limites, il ne serait pas hors sujet de s'interroger sur le caractère particulier du document Coran quand on sait le réarrangement chronologique et historique de la Bible et, plus particulièrement, celui de l'Ancien Testament. Non point que nous voulions évoquer là l'aspect structurel du texte coranique, mais bien son état compositionnel, l'aspect supposé "décousu"[2] du Coran. Or, cet état ne

---

[1] Selon par exemple la définition proposée par Jacques Berque, *Le Coran, essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995, p. 828.

[2] « décousu », situation que l'on pourrait comparer à l'aspect "recousu" de la Bible. Pour autant, le texte coranique, réputé par la critique pour être composite et sans structure, possède des niveaux insoupçonnés de cohérence rhétorique qui lui sont propres. Ce sont probablement ces mêmes plans infraliminaux qui expliquent l'émotion particulière régulièrement provoquée par son écoute ou sa lecture et la perception, au contraire, de sa

peut raisonnablement pas être attribué à un quelconque défaut de composition,[1] quels que soient les critères retenus,[2] mais peut s'expliquer de manière simple et conforme à son propre témoignage. En effet, en tenant compte de ce que le Coran indique lui-même, ce document est littéralement en prise avec la réalité dont il discourt. Il en est ainsi, entre autres exemples, des commentaires qu'il émet quant aux évènements historiques, complots, batailles, victoires, défaites, ou quant aux arguments de ses opposants, polythéistes et Gens du Livre, qu'il cite *in texto* et auxquels il répond point par point. Pareillement, pour les mentions dispersées des éléments constitutifs des pratiques rituelles principales, fait qui reflètent directement leur évolution dans le temps.[3] De la sorte, le Coran donne une vue détaillée et instantanée du milieu historique et temporel en lequel il se dit opérer. Il compose

---

cohérence transversale. À ce sujet, on lira avec profit l'ouvrage de Dominique et Marie-Thérèse Urvoy, *L'action psychologique dans le Coran*, Cerf, Paris, 2007, et les études plus techniques de Pierre Crapon de Caprona, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Publications Orientalistes de France, Cergy, 1981.

[1] Si tel avait été le cas, et si le Coran avait été remanié par la suite, nous en retrouverions, comme pour la Bible, des traces positives. La longue période de gestation de l'Ancien Testament et la difficile histoire de sa transmission expliquent en soi que ce document tardivement canonisé en porte les séquelles, ce que la philologie critique décèle aisément. Or, la codicologie indique formellement que le Coran revêtit la forme qu'on lui connaît de manière très précoce. De fait, lorsque l'islamologie met en évidence ce qu'elle considère être des interpolations, ces dernières seraient alors à l'origine de son aspect déconstruit ou, a minima, le majoreraient, ce qui ne peut guère se justifier des intentions de ce type d'intervention. Sensément, si l'on s'inscrit dans une histoire courte de formation d'un texte canonisé ou en voie de l'être, toute intervention postérieure ne peut être pertinemment entreprise qu'afin d'améliorer le texte initial. À titre d'exemple, si le dernier verset de la sourate 4, verset 176, était une interpolation postérieure au Coran destinée à préciser le statut juridique de la **kalâla** comme on l'affirme couramment, quelle logique aurait interdit de l'insérer à la suite du groupe de versets qui au début de cette même sourate traitait méthodiquement des catégories et des parts d'ayants droits à l'héritage, versets 7-12. Au contraire, il est cohérent de supposer que l'introduction de ce verset à cet endroit précis – lequel est effectivement sans lien avec ce qui précède et semble même s'ajouter à la suite de la conclusion de ladite sourate – témoigne non pas d'une volonté d'écrire très maladroitement le *texte*/**kitâb**, mais de *communiquer*/**qara'a** la réponse à une question posée quant aux premiers versets concernant la répartition de l'héritage. En attestent d'ailleurs les premiers termes de notre v176 : « *Ils te demandent ton avis* [Muhammad] *quant à* », tout comme le fait que la rime finale soit différente de celle employée tout au long de ladite sourate. La situation de ce verset en fin de sourate traduit donc simplement l'intervalle de temps écoulé entre la première édiction et la demande d'information complémentaire. Ce constat indique que le Coran est avant tout une construction synchrone suivant une dialogique entre l'énonciateur et les allocutaires, phénomène retrouvé concernant les évènements historiques contemporains et les interventions coraniques. L'on retrouve ainsi l'aspect oro-scripturaire du document-coran, forme particulière d'expression qu'en définitive il conserva tout au long de son processus de transmission, et ce, pour les musulmans du moins, jusqu'à nos jours.

[2] Bien évidemment, il n'y a pas lieu d'établir une comparaison avec des critères littéraires occidentaux, mais bien avec ceux de la culture en laquelle il est censé prendre forme. Là encore, le Coran en témoigne, il n'est ni déclamation de devin ni poésie, cf. S69.V41-42. De fait, en rendant compte des polémiques stylistiques qu'il avait soulevées, le Coran défend son statut de texte-oral et justifie sa présentation littéraire de par son inscription pleine et entière en la dimension temporelle, sa *descente*/**nuzûl** au sein de la réalité de ses allocutaires. Il en fournit même les raisons : « *récitation* [**qur'ânan**] *que Nous avons fragmentée afin que tu la déclames* [**taqrâ'a-hu**] *aux hommes par étapes* [**'alâ mukthin**]. *Nous l'avons révélé progressivement* [**nazzalnâ-hu**] *par degré* [**tanzîlan**] », S17.V106.

[3] Ainsi en est-il du passage de la prière, initialement non codifiée, à la pratique collective de la prière canonique, du traitement du Hadj en fonction de la situation politique et militaire, et si l'unique chapitre de la prescription du jeûne de Ramadan fait exception, c'est donc que cette pratique fut mis en œuvre en une seule étape. Encore qu'il ne s'agisse là que d'une apparence de composition, car en ce seul paragraphe consacré à Ramadan, S2.V183-187, l'analyse de la construction montre qu'il y eut interaction entre les primo-musulmans et la prescription coranique. De même, la répétition commentée à plusieurs reprises de la liste des interdits alimentaires correspond aux résistances des primo-musulmans rechignant à abandonner leurs tabous coutumiers, ceci d'une période inscrite en des polémiques à l'évidence mecquoises jusqu'à une période tout aussi clairement tardive. Citons également les divers versets relatifs à l'interdiction des boissons enivrantes, lesquels ne suivent pas la progression graduelle supposée pédagogique que l'exégèse traditionnelle lui prêta, mais retracent les réticences et les tergiversations des allocutaires à délaisser leurs anciennes habitudes.

donc un document-texte que l'on peut considérer, en fonction des informations qu'il délivre, comme synchrone de la période de réception des communautés qui assistèrent à sa manifestation. Conséquemment, nous n'étudierons pas le Coran de manière diachronique, qu'il s'agisse de l'examiner dans l'ordre de son texte ou selon une chronologie supposée des évènements, laquelle au demeurant ne peut être qu'hypothétique et/ou spéculative.[1] À l'inverse, notre approche métatextuelle rendra possible le rétablissement et l'exploration de la synchronie coranique par la recherche des liens reliant les diverses occurrences coexistantes à un même segment, alinéa, paragraphe ou chapitre.[2] À titre d'exemple, cet état compositionnel du Coran permet de savoir que lorsqu'en S2.V36 il est seulement dit d'Adam et sa moitié quant à l'interdiction de l'Arbre que « *le Shaytân les fit tous deux trébucher…* », l'explication de ce « trébuchement » est fournie en S20. V121 : « *ils en mangèrent…* », l'argument utilisé pour cela par le Shaytân est détaillé en S7.V20 : « *…votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre qu'afin que vous ne deveniez point des anges ou que vous ne soyez au nombre des immortels* ». Autre exemple, si la dénomination **yawmu–d–dîn** est retrouvée à treize reprises, nous verrons que la définition du terme **dîn** en cette locution nous est contextuellement donnée par le verset suivant : « *Ce Jour* [al–yawm] *Dieu leur versera pleinement leur juste rétribution* [**dîn**] *et ils sauront que Dieu est la vérité indéniable.* », S24.V25. Aussi performative que l'analyse métatextuelle puisse paraître, elle nécessite pour ne pas s'avérer interprétative ou surinterprétative la mise en jeu de quatre niveaux de contrôle : l'exhaustivité, la non-thématicité, la cohérence, la convergence.

– *L'exhaustivité*. Elle est le premier maillon opératif. Il s'agira d'inventorier l'ensemble des occurrences afin de ne pas commettre une erreur par omission. La métatextualité n'a de sens que par son caractère holistique ; déterminer une signification intra-coranique suppose impérativement que l'on ait examiné la totalité des référents à priori en lien avec l'élément étudié. Ce repérage peut être établi à partir de la réitération d'un terme, d'une locution, d'un énoncé, d'un verset ou d'un passage qui soient communs à l'objet textuel envisagé. Par exemple, comprendre S2.V106, verset dit de « *l'abrogation* », repose sur la signification coranique de la racine verbale **nasakha**.[3] La recherche met en évidence trois occurrences supplémentaires : deux ont pour sens obvie *transcrire*, qu'il s'agisse pour Dieu d'inscrire les actes des hommes sur leur livret personnel comme en S45.V29 ou de la transcription de la révélation faite à Moïse sur les Tables en S7.V154, ces deux versets sont en eux-mêmes

---

[1] Il y aurait fort à dire sur le problème de la chronologie des sourates qui depuis Nöldeke et Schwally sert de vade-mecum ou de serpent de mer à l'islamologie. Deux biais sont à souligner, le premier provient du fait qu'aucun des spécialistes – Régis Blachère y échoua – n'est parvenu à établir la supposée chronologie des sourates coraniques sans utiliser les données de la Sîra. De fait, ils suivirent en cela la voie des prédécesseurs musulmans alors même que toute approche historico-critique reconnaît que la Sîra a été construite pour "illustrer" le Coran. Il s'agit bien là d'un cercle vicieux auquel n'échappe pas par exemple A. Neuwirth lorsqu'elle est censée traiter indépendamment de la chronologie des sourates mecquoises [Cf. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Walter de Gruyter, Berlin, 2007]. Le deuxième biais suppose, si de la sorte l'on pense éclairer la chronologie des versets proprement-dits, que les sourates soient des unités synchroniquement cohérentes, ce qui n'est guère admissible pour les longues unités qui manifestement alludent à différentes périodes. Selon les modalités intratextuelles de l'analyse littérale du Coran, il est plus pertinent et réalisable de rechercher l'ordre d'énonciation de divers énoncés disséminés de thématique commune en fonction de critères purement sémantiques et logiques, et d'établir ainsi la cohérence globale du propos sans prendre en compte les éléments pseudo-historiques censés les hiérarchiser. Pour une critique développée de cette problématique, nous renvoyons à Gabriel Said Reynolds, *Le problème de la chronologie du Coran*, Arabica, n° 58, 2011, p. 477-502.

[2] C'est bien ainsi que l'éminent Jacques Berque entendait la synchronie coranique, in *Relire le Coran*, Albin Michel, Paris, 1993.

[3] La forme I **nasakha** signifie en arabe coranique *écarter* [S22.V52], *transférer* [S2.V106], *transcrire* [S22.V52 ; S45.29]. Son substantif **nuskha** [S7.V154] ne connaît qu'une occurrence et vaut pour *transcription*.

explicites et non ambigus. La troisième, S22.V52, évoque la capacité de Dieu à écarter les suggestions sataniques. Ces significations sont toutes en accord avec le sens premier de la racine **nasakha**, à savoir la notion de *déplacement* d'une chose.[1] Or, le verbe *abroger*, tant en arabe qu'en français, signifie *supprimer* et même *supprimer radicalement*, cette notion n'est pas logiquement corrélable à celle de déplacement ni aux sens coraniques constatés. Ce simple constat suffirait à ne pas valider le concept d'abrogation tel que l'Islam le conçoit. Au paragraphe à suivre, nous reviendrons sur la non-validation de l'abrogation intra-coranique et sur ses conséquences méthodologiques.

Concernant le défaut d'exhaustivité proprement dit, lequel a des causes diverses, nous pouvons l'illustrer par le cas suivant : l'islamologue Geneviève Gobillot énonce au cours de son analyse intratextuelle de S2.V102, je cite : « le terme **zawj** ne sert jamais dans le Coran à désigner l'épouse terrestre, mais seulement l'épouse céleste ».[2] Affirmation métatextuelle à partir de laquelle elle étaye son interprétation dudit verset qu'elle ramène alors à l'épisode biblique de la tour de Babel, le **zawj** étant ainsi, selon elle, *l'autre* dont la différence de langue nous séparerait, voire nous opposerait. Or, il ne fait aucun doute que dans le Coran le mot **zawj** désigne aussi l'épouse légale d'un homme ici-bas, cf. S4.V20. Cette omission a pour conséquence la validation erronée d'une interprétation qui, en réalité, s'avère uniquement intertextuelle et sans soutien textuel coranique. Il est donc essentiel que l'inventaire des liens soit complet faute de quoi cette étape d'analyse pourrait n'être que le support de simples conjectures plus ou moins subjectives.[3]

– *La non-thématicité*. Nous entendons là le non-recours à des classements thématiques servant à identifier les divers référents pour un référé donné. En effet, il existe toute une littérature dite thématique du Coran allant du simple essai[4] à la thèse extensive[5] en passant par des glossaires plus ou moins complets[6] et autres dictionnaires du Coran.[7] Même s'ils ont une utilité avérée, ces manuels exposent à l'aléa d'une recension sélective et incomplète. De fait, les approches thématiques ou les entrées encyclopédiques ont déjà réalisé des sélections

---

[1] Tabari rappelait que le sens premier de **nasakha** est **naqala**/*transporter*, in Tafsîr Tabari : *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, 3e édition, Beyrouth, 1999, T. I, p. 521-522.

[2] Geneviève Gobillot, *L'abrogation dans le Coran à la lumière des homélies pseudo-clémentines*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 233.

[3] À ce propos, l'on peut se référer à la très peircienne étude des trois cas d'abduction lors des conditions de l'interprétation proposés par Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Grasset, Paris, 1990, p. 263-285.

[4] Ex. Yûsuf al–Qarḍâwî, *As–ṣabr fî–l–qur'ân al–karîm*, trad., Tawhid, Lyon, 2002.

[5] Muhammad Abdallâh Draz, *La morale du Coran*. Thèse présentée à la Sorbonne en 1947, Puf, Paris, 1951. Notre version est une réédition réalisée par le ministère des Habous et des Affaires islamiques du Royaume du Maroc, Rabat, 1983.

[6] L'on peut citer Jean-Luc Monneret, *Les grands thèmes du Coran, livre saint de l'islâm, classement thématique*, Dervy, 2003. Asmaa Godin et Roger Foehrlé, *Coran thématique*, Al Qalam, Paris, 2004. Francis S. Weill, *Dictionnaire alphabétique des sourates et versets du Coran*, L'Harmattan, Paris, 2008. La traduction en arabe de l'ouvrage princeps de Jules la Beaume repris et augmenté sous le titre *Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kazimirski et les observations de plusieurs autres savants orientalistes*, Maisonneuve, Paris,1878. Cette traduction est due à Muḥammad Fou'âd 'Abdul–l–Bâqî, revue et augmentée sous le titre *Tafṣîl âyât al–qur'ân al–ḥakîm*, 'Îsâ al–Bâbî al–Ḥalabî, Le Caire, 1924.

[7] Une mention spéciale est à accorder au par ailleurs fort utile *Dictionnaire du Coran*, ouvrage collectif publié sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Robert Laffont, Paris, 2007. En effet, comme le faisait très justement et preuves à l'appui remarquer E. Pisani, nombre de ses "rubriques coraniques", quoique écrites par des acteurs de l'islamologie supposée critique, sont tributaires de la vision classique musulmane « ce qui fait de ce dictionnaire d'avantage celui de l'Islam que du Coran. » Cf. Emmanuel Pisani, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents*, Revue d'éthique et de théologie morale, n° 253, 2009, p. 41-50. Délicat constat, un dictionnaire du Coran, et plus encore une encyclopédie, nécessiterait fondamentalement que par Coran l'on entendît le Coran par lui-même, donc en tant que grille de lecture, et une approche islamologique qui ne soit alors comme ni d'Orient ni d'Occident.

dépendant des orientations du compilateur et, plus constamment qu'on ne le souligne, sont effectuées sous l'influence herméneutique de l'Islam. Le risque est alors à nouveau de lire le Coran par l'intermédiaire du corpus interprétatif de l'Islam et non par lui-même. De notre point de vue, outre une connaissance poussée du texte coranique, il est donc, indispensable de recourir systématiquement et uniquement aux dictionnaires terminologiques en langue arabe, l'ouvrage de référence étant dû à Muhammad Fou'âd 'Abdul–l–Bâqî.[1] Ce type d'outil permet de croiser exhaustivement l'ensemble des occurrences par termes, puis par recoupement au sein des racines verbales et, par extension, d'identifier les locutions et segments sans pour autant diriger la recherche en fonction de thématiques prédéfinies. Analytiquement, les thématiques mises à jour ne doivent pas être considérées comme causes préexistantes dans le Coran, mais bien comme conséquences de l'analyse littérale de celui-ci. Ainsi, si le terme **shahîd** et son pluriel **shuhadâ'** renvoient en leurs trente-trois occurrences coraniques à la notion de *témoins* en ses diverses acceptions, conformément au sens étymologique de la racine **shahida**, un ouvrage thématique peut cependant inscrire certaines de ces occurrences à la rubrique *martyr* en lien avec ce qu'il suppose être une martyrologie post-coranique.[2]

– *La cohérence*. Elle permet de vérifier la pertinence du repérage des liens intratextuels. Si un seul des éléments ainsi listés apparaît être un contre-exemple, cela suppose à contrario qu'il y a soit une erreur d'identification de ce référent, soit que le rapport de sens choisi à priori est inexact, autrement dit que l'option signifiante prise pour le référé est fautive. Une exégèse fort célèbre du tafsîr par le Coran illustre parfaitement ce point. En effet, il est admis avec une quasi-unanimité et surtout une grande prégnance dans l'esprit collectif, musulman ou pas, qu'en S1.V7 la locution **al–maghḍûbi 'alayhim**, généralement comprise comme *ceux qui ont encouru Ta colère*, se rapporte aux juifs et que de même le participe présent **aḍ–ḍâllîn**/*les égarés* désigne les chrétiens.[3] Concernant les premiers, il est donné pour preuve intratextuelle le verset suivant : « *Ils ont été frappés d'avilissement, où qu'ils soient saisis, à moins d'un pacte avec Dieu ou d'un pacte avec les hommes. Ils méritèrent colère* [**ghaḍab**] *de Dieu et ont été accablés de misère…* »[4] Pour les seconds, l'on établit le lien suivant : « *Dis : Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point en votre religion, contraires à la vérité, et ne suivez point les désirs de gens qui s'égarèrent* [**ḍallû**] *auparavant, et en égarèrent* [**aḍallû**] *grand nombre, et s'égarèrent* [**ḍallû**] *du milieu du chemin* ».[5] Suivant le raisonnement de nos exégètes et en fonction du principe de cohérence, pour que ces référents puissent être validés il serait en toute rigueur nécessaire que les diverses mentions coraniques de la « colère de Dieu » ne concernent en la matière que les juifs et celles de

[1] Muhammad Fou'âd 'Abdul–l–Bâqî, *Al–mu'jam al–mufahras li-alfâẓ al–qur'ân al–karîm*, Dâr al–ḥadîth, 1987. Cet ouvrage édité pour la première fois en 1939 est la traduction corrigée et complétée du *Concordantiæ corani arabicæ ad literarum ordinem et verborum radices diligenter disposuit* de Gustav Flügel, Leipzig, 1842. Ce rapport à une œuvre occidentale et la date tardive pour les musulmans d'une telle réalisation est sans doute la conséquence du peu d'intérêt que l'Exégèse montra en pratique pour le **tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân**. Mais, à décharge, il faudrait ajouter que cette situation a été favorisée par le fait que le texte coranique était densément possédé de mémoire par les exégètes, ce qui pouvait les dispenser à priori de manuels de ce type.

[2] Voir par exemple le *Coran thématique* d'Asmaa Godin et Roger Foehrlé, opus cité, p. 697.

[3] Signalons le cas du grand exégète ar–Râzî qui ne soutint pas cette thèse. *« Si l'on devait rejeter ici une religion ce serait celle des polythéistes, bien pire que celle des juifs et des chrétiens* […] *Mais ce qui vient en premier c'est que par* **al–maghḍûbi 'alayhim** *il faille entendre tous ceux qui fautent concernant leurs pratiques religieuses, et par* **aḍ–ḍâllîn** *ceux qui fautent en leur croyance. »* In *Mafâtiḥ al–ghayb* dit aussi *At–tafsîr al–kabîr*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 2004. T. II, p. 210-211. Plus récemment et selon une approche similaire, citons Muhammad Rashîd Ridâ [m.1930] en son *Tafsîr al–manâr*, T. I, p. 59-63, mais aussi Sayyd Qoṭb, exégète que l'on ne peut pourtant pas suspecter de sympathies judéo-chrétiennes, in *Fî ẓilâl al–qur'ân*, T. I, p. 26.

[4] S3.V112.

[5] S5.V77.

« l'égarement » que les chrétiens. Mais, tel n'est pas le cas, puisqu'en S4.V93 la « colère de Dieu » est destinée à quiconque tue intentionnellement un croyant, en S48.V6 aux hypocrites, en S7.V71 elle s'abat sur le peuple de Noé, en S8.V16 elle vise aussi des musulmans désertant le combat. Quant à « l'égarement », nous le trouvons qualifiant des polythéistes arabes en S2.V198, Moïse en sa jeunesse en S26.V20 et tout dénégateur en S56.V92. L'on mesure ainsi le risque subjectif inhérent à la pratique intratextuelle qui, pour ne pas être au service des partis-pris et de leurs conséquences : interprétations et surinterprétations, doit impérativement être limitée par ce critère de cohérence.

Enfin, à titre d'exemple positif de ce principe, l'examen des cinq occurrences coraniques du pluriel brisé **anbiyâ'**/*prophètes*[1] permet de constater que cette forme ne recouvre pas la même entité que celle indiquée par les seize occurrences du pluriel externe **nabiyyûn**/*prophètes* et qu'elle désigne spécifiquement et uniquement les *prophètes d'Israël* dans l'Ancien Testament.[2] Autre exemple, l'expression **qawmî**/*mon peuple* connaît 47 occurrences, mais l'on peut constater que si elle est mise en la bouche de nombreux prophètes, ce ne sera jamais le cas concernant Muhammad. De cette rigueur d'organisation du discours l'on peut en déduire confirmation de la mission universelle du Prophète Muhammad dont il est par ailleurs dit qu'il est envoyé « *à tous les hommes* »,[3] affirmation coranique qui se trouve ainsi renforcée alors même que la critique islamologique l'a souvent contestée.

Par ailleurs, la cohérence coranique pourrait être logiquement battue en brèche par la notion classique d'abrogation. En effet, la raison d'être de l'abrogation intra-coranique est à l'évidence la volonté de réduire les incohérences engendrées par des positions exégétiques se trouvant *de facto* contredites par tel ou tel autre verset, la lecture "atomisante" favorisant fortement ce phénomène. En ces conditions, en conformité avec une option préexistante en d'autres exégèses[4] et en fonction des développements de l'exégèse musulmane, le principe d'abrogation fut majoritairement adopté.[5] Nous avons montré précédemment que la racine

---

[1] S2.V91 ; S3.V112 ; S3.V181 ; S4.V155 ; S5.V20.

[2] Du point de vue exégétique, le pluriel **anbiyâ'** n'est employé qu'au sein d'un même trope : *ils tuèrent les prophètes*. Il s'agit donc du sort funeste de certains prophètes dits d'Israël tels Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Michée, Amos, Zacharie, Jean-Baptiste. Nous pouvons déduire de la cohérence terminologique de l'ensemble des cinq versets concernés que le Coran ne reprend pas l'ancienne accusation de déicide, Jésus n'appartenant pas à la série desdits prophètes d'Israël. Ce constat littéral explique qu'au verset relatif à la crucifixion de Jésus il soit dit des juifs : « *Ils ne l'ont pas tué* » », S4.V157. Linguistiquement, l'on peut aussi avancer à partir de cette observation intratextuelle que le pluriel **nabiyyna** : *envoyés* ou *prophètes* peut être considéré comme dérivant de la racine arabe **naba'a** : *paraître*, *annoncer*. Par contre, l'emploi systématisé du pluriel **anbiyâ'**, renvoyant dans le Coran spécifiquement aux prophètes d'Israël, pourrait indiquer que ce pluriel est à rattacher à la racine hébro-araméenne **nabâ**.

[3] S21.V107, « *à tous les hommes* », dans le texte **li-l–'âlamîn**, locution à comprendre ici selon sa signification hébro-syriaque. Comme le pluriel anormal **'âlamîn** peut aussi signifier *les mondes*, toute éventuelle surinterprétation de notre part sera éliminée du fait que l'on trouve par ailleurs l'expression univoque « *ce n'est là qu'un rappel pour les hommes*/**bashar** », S74.V31.

[4] Bien avant, dans le Talmud, les rabbins en postulèrent afin de déclarer abrogées les dispositions de la Thora s'opposant textuellement à leurs développements exégétiques et canoniques postérieurs, cf. *Jewish encyclopedia* : *Abrogation of laws*. De même, ce concept fut repris et maximalisé par le christianisme qui affirma que le Nouveau Testament abrogeait toutes les dispositions légales de l'Ancien Testament : « *Ainsi a été abrogée la première ordonnance, à cause de son impuissance et de son inutilité – car la Loi n'a rien amené à la perfection – mais elle a été l'introduction à une meilleure espérance, par laquelle nous avons accès auprès de Dieu.* », Épître aux Hébreux 7 : 18-19.

[5] En réalité, il n'y eut jamais consensus parfait, que ce soit le mutazilite Abû Muslim al–Iṣfahânî [IV[e] siècle H.], les sunnites Ibn Barhân [VI[e] siècle H.] ou encore Sayyed Ahmad Khan au XIX[e] de notre ère, tous récusèrent la possibilité d'abrogation de la Parole de Dieu et tous soulevèrent le problème théologique posé en citant le verset suivant : « *Récite du Livre de ton Seigneur ce qui t'a été révélé, aucun changement en Ses*

nasakha signifiait en arabe coranique *écarter*, *transférer*, *transcrire*, et il appert de cet examen linguistique confirmé par les données historiques évoquées en note infra que le sens de **nasakha** pris pour *abroger* est nécessairement post-coranique. En conséquence, le supposé verset de l'abrogation en tant que principe divin peut parfaitement se comprendre en cohérence avec l'emploi coranique exhaustif de **nasakha**, nous le lisons alors de la sorte : « *Quoi que Nous transférions* [**nansakh**][1] *d'un verset ou que Nous le laissions, Nous en apportons un meilleur ou un équivalent. Ne sais-tu pas que Dieu a sur toute chose pouvoir ?* », S2.V106. Sans qu'il soit de notre propos de traiter ici de l'analyse complète de ce verset, nous indiquerons qu'en fonction du champ sémantique coranique et des conceptions même de l'Exégèse relative à la Révélation, il s'entend aisément comme signifiant : « *Que Nous transférions un verset* [de la *Matrice du Livre/***ummu–l–kitâb**] *ou que Nous le laissions* [en l'état matriciel] *Nous apportons alors* [à chaque révélation] *un verset* [révélé] *meilleur* [pour ces réceptionnaires, mais à partir d'un même verset matriciel] *ou bien* [Nous apportons] *un verset* [révélé] *équivalent* [à d'autres versets révélés, mais à partir de versets matriciels autres] ». Il semblerait que soit ainsi posé un principe justifiant l'unité étiologique et ontologique de la Révélation et la diversité apparente des révélations.

Quoi qu'il en soit des conséquences théologiques de ce constat littéral, deux autres raisons fondamentales imposent que nous ne puissions valider le principe exégétique de l'abrogation d'un verset par un autre. D'une part, ces manipulations intratextuelles s'opposent à toute étude de la cohérence coranique telle que nous l'avons postulée et, d'autre part, notre méthodologie étant essentiellement lexicale et contextuelle, nous ne saurions logiquement prendre en compte le principe d'abrogation qui est par excellence une pratique de "recontextualisation".

Néanmoins, du point de vue méthodologique, nous examinerons systématiquement les abrogations proposées afin de discerner ce que les exégètes voulurent abroger du sens textuel pour une raison ou une autre et d'observer les contradictions ainsi générées puis de vérifier de la sorte les solutions de sens qui maintiennent la cohérence coranique. Enfin, puisque nous avons ci-devant traité de la problématique de la chronologie du Coran, nous ajouterons au dossier que l'abrogation participe fortement à la manipulation des chronologies supposées. Car, dès lors que l'Exégèse désira abroger tel verset ou rendre abrogeant tel autre, elle dut établir une hiérarchie chronologique desdits versets et, ce faisant, l'on imagine que l'absence de "calendrier de révélation" facilita grandement les arrangements nécessaires. Là encore, refuser le principe d'abrogation renforce la cohérence du corpus clos coranique et facilite les opérations chronologiques lorsqu'elles sont utiles à l'analyse contextuelle.

---

paroles, nul refuge en dehors de Lui. », S18.V27. Pareillement, et de manière plus déterminante, aucune source, c'est-à-dire dans le Hadîth, ne mentionne que tel verset ait été abrogé par tel autre. De même, la fragilité des fondations du système abrogatif et la subjectivité de sa mise en œuvre expliquent l'existence d'une grande labilité quant à sa mise en œuvre, ainsi est-il reconnu que le nombre de versets dits abrogés dans le Coran varie de 5 à 500, cf. Shâh Waliyyullâh, *Al–fawz al–kabîr fî uṣûl at–tafsîr*, Dâr aṣ-ṣaḥwa, Le Caire, 1986, p. 53-54.

[1] Lors du chapitre consacré à l'analyse lexicale, nous avions mentionné l'intérêt de l'étude critique et comparative des **qira'ât** ou *variantes de lectures*, ce verset-clef nous offre un parfait exemple de l'origine exégétique post-coranique d'un certain nombre de ces variantes. Ainsi, a-t-il été colligé en lieu et place de **mâ nansakh** la variation de voyellisation **mâ nunsikh**, en ce cas le sens est alors obligatoirement « *quoi que Nous fassions transférer* » ce qui interdit que le verbe **nasakha** puisse alors signifier *abroger*. Cette lecture témoigne parfaitement des premières controverses entre exégètes et juristes en un temps où l'abrogation n'était pas encore un principe admis de tous. En correspondance avec notre propre analyse lexicale et sémantique de ce verset, la variante **mâ nunsikh**, qui ne saurait être interprétée dans le sens de l'abrogation, confirme notre analyse et peut être considérée comme antérieure à la lecture **mâ nansakh**, retenue donc plus tardivement, notamment par la recension Ḥafṣ que nous suivons en tant que ligne textuelle de base.

– *La convergence*. Il s'agit de la dernière étape de la recherche métatextuelle. Cette phase de rétrocontrôle est destinée à repérer les référents qui auraient été mis en jeu de manière biaisée par les préjugés de l'opérateur et à éviter de que ne soient établis de la sorte des liens métatextuels construits par interprétation ou surinterprétation. Elle repose sur le postulat méthodologique suivant : la complémentarité métatextuelle de sens se vérifie par une *communauté de contexte*. Ce n'est bien évidemment pas une règle sémantique générale, mais un outil de recherche appliqué au Coran en tant que corpus clos métatextuel. En effet, si l'on admet de principe que le Coran est un texte autoréférentiel en cohérence – ce que suppose l'idée même de métatextualité – la *convergence contextuelle* est une conséquence prévisible, notre thèse confirmera ce postulat par l'expérience. Il s'agira donc de vérifier pour l'ensemble des référents identifiés par la mise en œuvre des process cités ci-avant que les rapports de sens retenus à priori apparaissent en un environnement signifiant identique, c'est-à-dire appartiennent à un contexte comparable à celui du référé. C'est en fonction de ce critère qu'un référent sera dit pertinent, cette communauté contextuelle garantissant d'un point de vue métatextuel que référé et référents s'inscrivent dans une complémentarité d'information de sens. À cette fin, il sera nécessaire d'étudier référé et référents en leur contexte d'énonciation tel que nous allons le définir aux paragraphes à suivre. En pratique, convergence et cohérence métatextuelles permettent une application inversée : toute communauté de contexte supposera une communauté de signification. Nous verrons l'intérêt de ce principe lors de la détermination des sens de nos termes-clefs : **dîn** et **islâm**.

3. a. 2 – *Le contexte d'énonciation*

Nous avons déjà évoqué l'atomisation du texte coranique pratiquée par l'exégèse classique,[1] mais aussi bien souvent par l'islamologie, pour lesquelles chaque verset, voire segment de verset, est considéré comme une unité de sens indépendante de son environnement textuel. La notion de *contexte d'énonciation* s'inscrit en une démarche inverse : un verset, un segment ou un terme coranique ne fait sens qu'en fonction du réseau contextuel en lequel il s'insère. Trois niveaux fonctionnels peuvent être distingués : le *contexte général*, le *contexte proche*, le *contexte d'insertion*. L'ensemble constitue le maillage signifiant permettant de déterminer le contexte d'énonciation en lequel la polysémie potentielle de tout énoncé se réduit. Concept essentiel, d'autant plus que la situation de décalage temporel entre texte et lecteur ne rend guère le « champ intersubjectif partagé »[2] d'une communication orale. Par ailleurs, mentionnons qu'il n'y a pas lieu en ce cadre de prendre en compte les classiques entités dites contextes de révélation et autres contextes historiques ou socioculturels qui toutes relèvent de l'intertextualité et non de l'intratextualité, comme nous le préciserons au paragraphe qui lui sera consacré, cf. § 3. 2.

– *Le contexte général*. Encore une fois, bien qu'ayant fait l'objet d'une prise de conscience précoce, l'aspect compositionnel particulier du Coran semble avoir favorisé pour partie l'éclatement textuel exégétique auquel il est constamment exposé.[3] Concrètement, la

[1] Cf. 2. 3 – Étude contextuelle, Introduction.

[2] Nous empruntons cette locution à Bernard Victorri, *La polysémie : un artefact de la linguistique ?*, Revue de Sémantique et de Pragmatique, Presses de l'université d'Orléans, 1997, p. 41-62.

[3] Il existe effectivement une très ancienne tradition d'études coraniques traitant de l'organisation compositionnelle du Coran ou **naẓm al–qur'ân**. Le plus vieil ouvrage complet qui nous soit actuellement parvenu sur le sujet est l'œuvre de Muḥammad al–Khaṭṭâbî, fin IVe siècle de l'Hégire. Sa traductrice, C.-F. Audebert, situe vers le milieu du IIIe siècle les premiers écrits abordant la question de la forme du discours coranique. Il semble que la composition du Coran ait été à cette époque l'objet d'avis critiques puisque al–Khaṭṭâbî répond point par point à ces allégations : défaut d'agencement, répétitions, ellipses mal référencées, dispersion du propos, interpolations, in Claude-France Audebert, *Al–Khaṭṭâbî et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayân i'jâz al–qur'ân*, Publications de l'Institut français de Damas, Damas,

division en sourates est indéniable, et si les sourates dites courtes sont directement exploitables du point de vue contextuel, les plus longues unités ont été aisément considérées comme affectées d'un “effet catalogue”. Toutefois, concomitamment au développement des diverses approches contextuelles contemporaines précédemment évoquées, l'étude de la structure du texte coranique a été remise à l'ordre du jour. Il y aurait beaucoup à dire des recherches portant sur la composition des sourates et quant à leurs réelles avancées, de ar–Râzî à M. Cuypers en passant par az–Zarkashî et A. A. Iṣlâḥî.[1] Celles-ci sont sans aucun doute d'un grand intérêt conceptuel et éclairent d'un jour nouveau les supposés “défauts” structurels du Coran, mais l'on est néanmoins en droit de s'interroger avec M. A. Amir-Moezzi quant à l'application exégétique de ces travaux.[2] C'est qu'au-delà de l'aspect théorique de la question, et c'est là de notre point de vue que le bât blesse, ces constats structuraux, eux-mêmes non exempts de subjectivité analytique,[3] ne réduisent en rien l'activité interprétative et semble au contraire lui ouvrir de nouveaux champs d'expression. Michel Cuypers, pour qui l'analyse rhétorique sémitique appliquée au Coran est censée résoudre le « subjectivisme »[4] structurel, illustre pourtant l'écueil exégétique de ces approches « organiques-holistiques ».[5] En effet, l'exégèse qu'il réalise à partir de sa remarquable analyse structurelle de la sourate *al mâ'ida* repose essentiellement sur un réseau finement maillé de références bibliques, notre comptage en recense trois cent quarante-neuf. Ainsi, bien que s'originant en une démarche intratextuelle, l'exégèse qu'il propose est fondée sur des liens intertextuels, position au demeurant non dénuée de préjugés pro-chrétiens. Ce glissement de l'intratextuel vers l'intertextuel, qu'il s'agisse de mettre le texte coranique en correspondance avec des références bibliques, historiques ou socioculturelles, se repère aisément chez les chercheurs précédemment cités se réclamant de l'intratextualité.[6]

Quoi qu'il en soit, et parce que le but de notre analyse littérale du Coran est de réduire les voies de l'interprétation tout comme de fournir une méthode pragmatique d'identification du *sens littéral*, nous nous limiterons le plus souvent à des niveaux structurels de rang plus

---

1982, p. 130-142. Par suite, l'orthodoxie mettra fin au débat en canonisant la forme textuelle coranique par le biais du concept apologétique *d'inimitabilité du Coran* ou **i'jâz al–qur'ân**.

[1] Fakhru–d–dîn ar–Râzî [m. 604 H.] tira abondante matière exégétique des corrélations compositionnelles du Coran, cf. son opus magnum *Mafâtiḥ al–ghayb*, op. cit. Michel Cuypers est l'acteur bien connu des recherches portant sur la rhétorique dite sémitique : *Le Festin ; une lecture de la sourate al–mâ'ida*, Lethielleux, Paris, 2007. L'imâm az–Zarkashî [m. 794 H.] traita de manière extensive de la composition du Coran au travers de l'étude des corrélations/**munâsabât** entre un verset et sa sourate ainsi qu'entre les sourates elles-mêmes : Badru–d–dîn az–Zarkashî, *Al–burhân fî 'ulûm al–qur'ân*, Al–maktaba al–'aṣriyya, Beyrouth, 2006. Amîn Aḥsan Iṣlâḥî [m. 1997] fut un exégète pakistanais qui poursuivit les recherches structurelles de son maître, Ḥamîdu–d–dîn al–Farâḥî [m. 1930] et les exposa en sa grande œuvre exégétique en urdu *Tadabbur-e-qur'ân*. L'on doit à l'islamologue américano-pakistanais M. Mir l'analyse de cet ouvrage : Mustanṣir Mir, *Coherence in the Qur'ân. A Study of the Iṣlâḥî's Concept of Naẓm in Tadabbur-i-Qur'ân*, American Trust Publications, Indianapolis, 1986. De la même veine, citons l'article *Form and structure* de Angelika Neuwirth in Encyclopædia of the Qur'ân, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome II, p. 245 et *sqq*.

[2] Mohammad Ali Amir-Moezzi en introduction de l'ouvrage de Michel Cuypers, op. cit., p. IV.

[3] C'est dire que « les divisions proposées […] dépendent trop de ce que le lecteur a choisi de voir » comme le faisait observer Farid Esack, *Coran, mode d'emploi*, trad. de *The Qur'an : A User Guide*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 102. Cette remarque vaut d'un point de vue général et doit inciter à être extrêmement prudent et rigoureux lors de l'analyse structurelle du Coran. Par ailleurs, ceci rappelle que bien des travaux sur la composition du texte coranique réalisés par des exégètes ou chercheurs musulmans modernes ne sont pas totalement exempts de visées apologétiques revisitant le dogme de l'i'jâz.

[4] Michel Cuypers, op. cité, p. 407.

[5] Selon l'expression de Mustanṣir Mir, *The surâ as unity. A twentieth century development in Qur'ân exegesis*, in *Approaches to the Qur'ân*, dir. G.R. Hawting et A.-K.A. Sharref, Routledge, Londres/New York, 1993, p. 219.

[6] Pour mémoire : Angelika Neuwirth, Geneviève Gobillot, Jacqueline Chabbi.

commodément objectivables, à savoir dans l'ordre décroissant : *partie*, *chapitre*, *sous-chapitre*, *paragraphe*, *alinéa*.[1] Ainsi, même lorsqu'il est visiblement en position axiale, un verset ne sera jamais considéré comme une unité textuelle indépendante. Par ailleurs, l'intérêt de cette division du texte réside dans le fait qu'elle peut être établie à partir de marqueurs sémantiques objectivement repérables tels que « des répétitions à distance de mots, de syntagmes, de phrases entières, identiques ou semblables »[2] qui balisent la composition des sourates. À contrario, l'absence de ces marqueurs là où on les aurait attendus sera tout aussi signifiante. S'ajoute à cela le changement de rythme, de rime, de style, de récit, de thème, de ton, de locuteur, d'allocutaire. Du point de vue hiérarchique, le *contexte général* sera donc uniquement déterminé à partir de l'examen de deux macrostructures : *partie* et *chapitre*.

– *Le contexte proche*. Celui-ci est représenté par la subdivision textuelle correspondant généralement au *paragraphe*. Concernant le Coran, il est assez aisé de distinguer à partir des marqueurs précédemment cités de nombreux paragraphes, et ceci, faut-il le rappeler, alors même que le texte arabe de référence présente chaque sourate comme un seul bloc de texte sans aucun interligne séparatif.[3] Signalons que peu de traductions recourent à ce procédé de présentation pourtant clarifiant,[4] la majorité préférant traduire verset par verset en les numérotant et en les séparant par un renvoi à la ligne, choix qui ne reflète donc pas malgré tout "l'image orale" du texte arabe.[5] Nonobstant, les multiples changements de micro-thématiques au fil du discours coranique rendent les opérations de repérage commodément tangibles, observations que généralement l'étude des marqueurs sémantiques d'alternance confirme. En toute rigueur, il y a tout lieu de supposer que ce niveau contextuel est fortement contributif et, du reste, c'est le plus fréquemment utilisé en analyse métatextuelle.

– *Le contexte d'insertion*. Il s'agit du dernier palier contextuel, il permet une résolution encore plus fine des solutions de sens avancées. Si la notion de contexte d'insertion peut

---

[1] *Ceteris paribus*, l'on peut comparer cette hiérarchisation à celle proposée par Sa'îd Ḥawwâ : **qism**, **maqṭa'**, **faqra**, **majmû'a** en son *Al–asâs fî–t–tafsîr*, Dâr al–islâm, Le Caire, 1985.

[2] Nous citons là M. Cuypers qui réalise une partie de son « découpage sémitique » du texte coranique à partir de ces repères, cf. op. cit., p. 411. Il signale par ailleurs que c'est en recourant à ces mêmes marqueurs qu'indépendamment l'islamologue N. Robinson a réalisé ses propres études structurelles de S2 et de S5 : Neal Robinson, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM-Press, Londres, 2003. Mentionnons quelques marqueurs fréquemment notés : **yâ'ayyuhâ/***Ô vous !*, **qul/***dis* ; **wa idh/***et quand* ; **yas'alûna-ka/***ils t'interrogent*. Sur ce point voir aussi A. H. Mathias Zahniser, *Major transitions and thematic borders in two long sûras : al-Baqara and al-Nisâ'*, in Issa J. Boullata (dir.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân*, Curzon, Richmond, 2000, p. 26-55. De même, Jean-Louis Declais, *Lecture de la deuxième sourate du Coran*, Chemins de dialogue, n° 24, 2004, p. 13-91.

[3] Cette présentation ne relève pas d'une quelconque volonté littéraire ou éditoriale, mais de l'histoire de la mise par écrit d'un « texte récité ». Il apparaît que la séparation rimique des versets, pour aussi variable qu'elle soit, est ancienne puisque les plus vieux manuscrits connus en font état dès le troisième quart du 7e siècle, idem pour la démarcation des sourates entre elles par la *basmala* plus ou moins individualisée, cf. François Déroche, op. cit. La canonisation précoce du texte coranique a donc empêché une présentation plus structurée du Coran qui, de ce fait, conserve graphiquement trace de son oralité première. De même, mais pour des raisons différentes, la Thora massorétique garde une présentation de type oral. Pour mémoire, ce n'est que vers le XIIIe siècle, suite à Étienne Langton, qu'en Occident le découpage de la Bible en chapitres se généralisa.

[4] Il en est sans doute ainsi en raison de la vaste entreprise de séquençage que cette opération supposerait pour être exempte d'aléas ou d'arbitraires ainsi que de la pression du conservatisme pieux. À notre connaissance, en langue française, seul Régis Blachère a présenté sa traduction du Coran en y faisant figurer des paragraphes identifiés semble-t-il en fonction des thèmes envisagés par lesdits groupes de versets et en les dotant d'un titre. De manière plus discrète, J. Berque a aussi subdivisé les sourates en usant de l'interligne séparative, du retrait et du tiret cadratin.

[5] Une exception notable, la traduction réalisée par le poète spirituel Jean Grosjean, *Le Coran traduit de l'arabe*, Philippe Lebaud, Paris, 1979.

correspondre à un *alinéa*, ce peut être aussi un verset ou un petit nombre de versets appartenant à cet alinéa ou en tenant lieu. Le verset ne sera donc pas systématiquement la plus petite unité textuelle envisagée. Il n'y a pas non plus à confondre ce dernier niveau textuel avec celui retenu par l'exégèse atomisante, péricope par péricope, puisque à ce stade de l'analyse littérale le ou les versets ne peuvent être compris qu'en fonction des différentes indications et restrictions de sens préalablement opérées lors des trois autres paliers contextuels.

3. a. 3 – *Application méthodologique*

Suite à l'exposé des principes méthodologiques découlant de la notion *d'intratextualité*, nous reprenons le fil de l'analyse de notre segment : **lâ ikrâha fî–d–dîn**, S2.V256. S'agissant plus précisément du contexte dit *métatextuel*, nous avions souligné l'importance de la *cohérence intratextuelle* et noté le rôle artificiel de l'abrogation utilisée par l'exégèse classique comme régulateur des incohérences intratextuelles que parfois elle générait. Concernant notre segment-clef, il s'avère donc qu'il a été, ainsi que le verset qui le supporte, très majoritairement abrogé. Toutefois, signalons que parmi les classiques Tabari fait exception et préfère comme à son accoutumée évacuer son contenu par la spécification circonstanciée. L'examen du groupe de versets supposés abrogeant est révélateur, oserions-nous dire, des intentions présidant à cette éviction *ex-cathedra*. Plusieurs ont été promus candidats, citons principalement en leur signification et traduction couramment admises : « *Ô prophète, mène le jihad contre les infidèles et les hypocrites, et sois dur à leur égard* », S9.V73 ; « *…Combattez les polythéistes jusqu'au bout, comme ils vous combattent eux aussi…* » S9.V36 ; « *Tuez-les jusqu'à ce que cesse la sédition et que la religion soit à Dieu…* », S2.V193, et autres versets dits du « Sabre » comme S9.V5 et S9.V29. Tous ces versets ont en commun de prôner le combat contre les non-musulmans jusqu'à ce qu'ils se convertissent ou, s'il s'agit des Gens du Livre, qu'ils s'acquittent de l'impôt de capitation et acceptent le statut de dhimmî. Pour illustrer l'arbitraire des critères décidant de l'abrogeant et de l'abrogé/**an–nâsikh wa–l–mansûkh**, notons qu'un exégète contemporain[1] a très élégamment retourné la problématique en posant qu'en réalité c'est ce segment qui abroge les versets supposés abrogeants. Toujours est-il que cette abrogation indique que l'exégèse orthodoxe classique avait parfaitement perçu que le message de ce verset était contraire aux intérêts d'empire de l'Islam théologico-politique en voie de construction, la liberté religieuse ne faisant pas bon ménage avec les volontés hégémoniques de la montée en puissance musulmane d'alors. Face à la résistance des religions et des religieux anciennement en place dans la région, pouvait-on tout au plus se satisfaire avec profit de maintenir un certain *statu quo* politique et sociétal. Néanmoins, l'erreur hâtive serait ici d'en déduire que le sens de ce verset concernerait uniquement ladite liberté religieuse, le décodage à contrario indiquant qu'il ne s'agit là que d'une ligne interprétative qui, parce qu'elle semblait être textuellement inscrite dans le Coran en fonction des vues exégétiques en cours, devait être effacée des tablettes. Il faudra donc à priori rechercher d'autres hypothèses de sens possibles.

Concernant la notion de *contexte général*, nous avions mis en évidence par l'analyse lexicale et sémantique vingt-neuf significations potentielles pour notre segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**. Le verset en lequel il fait sens se situe en la deuxième des deux *Parties* constituant la sourate dite « *La Génisse* ». Cette division binaire repose sur un constat thématique clair, autant du *v1* au *v104* cette sourate propose un vaste panorama de ce que nous nommerions

---

[1] Muḥammad Ṭâhir Ibn 'Ashûr, *Tafsîr at–taḥrîr wa–t–tanwîr*, Dâr Suḥnûn li-nashr wa at–tawzî', Tunis, 1997, T. V, p. 26.

la « théologie coranique », autant à partir du v144 jusqu'au v286 final le propos coranique se focalise sur les bases conceptuelles et les linéaments d'un proto-islam. Ce fait textuel est structurellement confirmé par la position axiale[1] des vs142-144 relatifs à l'établissement de la Qibla des musulmans, le v143 étant aussi le centre numérique de cette sourate comme l'avait fort justement signalé J. Berque.[2] Autour de ces versets s'articulent donc les deux parties de la sourate et l'appartenance du v256 à la deuxième nous permet d'en déduire qu'il doit être compris en fonction du corpus coranique à destination des musulmans, soit conceptuellement soit pragmatiquement. Toutefois, rien n'autorise à ce niveau contextuel d'opérer un choix entre ces deux cadres généraux ni de préciser ainsi quelles significations possibles sélectionner. Il convient donc de resserrer la focale au niveau inférieur : *le chapitre*. Nous constatons alors que notre v256 s'inscrit dans le chapitre huitième de la deuxième partie, lequel est signalé par la présence du marqueur introductif **a-lam tara ilâ**/*que sais-tu de* et correspond structurellement à l'image symétrique du troisième chapitre de la première partie. À ce sujet, dans le cadre d'une recherche exégétique de plus vaste amplitude nous avons réalisé une étude approfondie de la structure de S2 à partir des repères textuels précédemment évoqués. Il est ainsi possible de mettre en évidence l'existence de dix chapitres répartis concentriquement autour de l'axe central, vs*142-144*, ce que l'on peut schématiser comme suit : A1-B2-C3-D4-E5 –*axe*– E'6-D'7-C'8-B'9-A'10. [3]

Or, ce chapitre 3, couvrant les vs29 à 39, est entièrement consacré à une version coranique critique des deux premiers chapitres de la Génèse et, ce faisant, il propose sa propre approche du statut ontologique de l'Homme et de ses conséquences téléologiques. En fonction de ce lien métatextuel structural, il sera donc attendu que la thématique de notre chapitre 8 réciproque s'inscrive en des perspectives de même ordre. L'on mesure ainsi tout l'intérêt exégétique de ces approches structurelles, elles permettent d'établir des rapprochements thématiques intratextuels basés sur le principe des diverses constructions

---

[1] La position axiale ou charnière de versets-clefs est fréquente dans le Coran. Il en est ainsi par exemple du verset 5 de sourate *al–fâtiḥa* qui détermine en amont le discours de Dieu et en aval celui de l'homme. Signalons qu'ar-Râzî avait largement glosé ce verset à partir de cette particularité en son *Tafsîr al–kabîr*, op. cité. Sur l'importance de cette axialité et pour d'autres exemples et références, cf. *Rhétorique et structure*, article de Michel Cuypers in *Dictionnaire du Coran*, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Robert Laffont, Paris, 2007, p. 758-764.

[2] Jacques Berque, *Le Coran, essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995, p. 45. Antérieurement, Pierre Godé avait aussi noté la position centrale du groupe 142-144, cf. *at-Tabarî, Commentaire du Coran ; Abrégé, traduit et annoté*, Les heures claires, Paris, 1983, T. II, p. 134. Nous n'avons pas trouvé cette observation dans la production classique des exégètes musulmans.

[3] Par ailleurs, ce type de disposition dans le Coran a été fort bien documenté par M. Cuypers qui le qualifie de « concentrisme » en opposition au parallélisme et précise qu'il peut être présent à tous les niveaux d'organisation du texte, du terme aux parties, cf. M. Cuypers, op. cit., p. 28. Signalons une étude académique de S2 plus poussée structurellement que celle de N. Robinson, op. cit., mettant pareillement en évidence la structure concentrique de cette sourate, disposition dite alors « *ring composition* ». Toutefois, celle-ci ne distingue que neuf chapitres, quatre avant l'axe et cinq après. Cette différence d'avec nos résultats et la dissymétrie qu'elle valide pourtant contre le principe même de concentricité s'expliquent du fait que l'auteur n'a pas pris en compte l'appariement S1-S2 qui seul permet d'établir la symétrie., cf. Raymond K. Farrin, *Surat al-Baqara : A Structural Analysis*, American University of Kuwait, article publié en ligne : https://www.academia.edu/8642515/Surat_al-Baqarah_A_Structural_Analysis. Bien que ce ne soit pas directement notre sujet, l'appariement des sourates n'est sans doute pas une vue de l'esprit ou un gadget structurel sans intérêt exégétique. Nos propres recherches confirment cette particularité, l'on peut sur ce point se référer à l'étude des travaux de Iṣlâḥî par Mustanṣir Mir, *Coherence in the Qur'ân*, op. cit., « *The Sûrah pairs* », p. 75-84. Michel Cuypers valide aussi ce principe coranique et l'a vérifié pour les trente dernières sourates du Coran, cf. *Structures rhétoriques des sourates 81 à 84*, Annales islamologiques (A.I.) 37, IFAO, 2003, p. 91-136 ; *Structures rhétoriques des sourates 85 à 90*, A.I. 35, 2001, p. 27-99 ; *Structures rhétoriques des sourates 92 à 98*, A.I. 34, 2000, p. 95-128 ; *Structures rhétoriques des sourates 99 à 104*, A.I. 33, 1999, p. 31-62 ; *Structures rhétoriques des sourates 105 à 114*, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales, Le Caire, 1997, p. 157-196.

symétriques à l'intérieur d'une sourate ou d'une paire de sourates.[1] Nous pouvons alors opérer un premier choix au sein des solutions de sens que nous avions obtenues par l'analyse lexicale et sémantique. La dimension ontologique confirme que le mot **dîn** pouvait être effectivement entendu comme signifiant *foi*, ce double aspect impose conséquemment de ne retenir que trois des sept sens premiers : *point de contrainte dans la foi ; point de contrainte en matière de foi* ; *point de contrainte au sujet de la foi*, ainsi que l'interprétation dérivée : *la foi relève de la liberté de choix*. Concernant la portée téléologique, le terme **dîn** pourrait se comprendre comme signifiant *religion*, en ce cas ne remplissent le cahier des charges que les interprétations secondes suivantes : *chacun est libre de choisir sa religion* ; *nous sommes libres de ne pas avoir de religion* ; *nul ne peut être contraint à choisir une religion* ; *l'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat* ; *l'on est libre de changer de religion*. Au final, l'étude du contexte général nous aura permis de sélectionner neuf significations possibles sur les vingt-neuf initiales, dont trois sens premiers, une interprétation dérivée et cinq interprétations secondes. Pour aller plus avant, il sera donc nécessaire d'envisager les deux autres niveaux de contexte.

S'agissant du *contexte proche* en lequel se donne à lire notre segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**, le chapitre 8 auquel il appartient est composé de quatre paragraphes tout comme le chapitre 3 dont il est le symétrique structurel. L'on note alors qu'il s'inscrit dans le troisième de ces paragraphes, lequel comprend les vs253 à 257. Ce paragraphe est facilement repérable sachant que le § 1 est un récit biblique mal identifié : vs243-245, le § 2 rapporte un récit alludant probablement au roi Saül : vs246-252, le § 4 est un récit en lien avec Abraham : vs258-260. Par contre, il appert que les vs253-257 ne traitent d'aucun récit et constituent donc à contrario un paragraphe individualisable, ceci est appuyé par l'absence en son en-tête du marqueur commun aux trois autres paragraphes : **a-lam tara**/*que sais-tu de*. Conséquemment, notre paragraphe 3 s'inscrit dans ce contexte biblique, mais en centrant le sujet sur la fonction de la lignée prophétique : « *Tels sont les messagers, Nous les avons distingués les uns des autres…* », v253. Ce même verset introductif du § 3 est très critique sur les dissensions religieuses par lesquelles les croyants de diverses religions s'opposent ou s'entre-tuent au détriment des messages prophétiques : « *ceux qui vinrent après eux ne se seraient pas combattus après que leur furent parvenues les preuves, mais ils divergèrent et, parmi eux, celui qui croit, tout comme parmi eux celui qui dénie.* », v253. Cette réprobation est destinée à rappeler que l'essentiel aux yeux de Dieu est de croire et de faire le bien, tous les croyants, toutes religions confondues, étant jugés sur ces deux critères au Jour Dernier, v254. Le fameux verset dit du Trône, v255, justifie alors cette théologie téléologique au nom de la transcendance absolue de Dieu : « *Dieu, point d'autre dieu que Lui, l'Éternel, l'Immuable. Ne Le saisissent ni somnolence ni sommeil, Il détient ce qui est en les cieux et sur la terre.* » En conséquence de quoi, nul ne pourra prétendre ce Jour à la moindre prérogative au nom de sa religion : « *et qui d'autre pourrait intercéder auprès de Lui sans Sa permission* ». C'est en ce contexte purement théologique au-dessus des partisaneries religieuses que notre v256 doit donc se comprendre. Il est ainsi possible par l'analyse de ce niveau contextuel proche d'éliminer parmi les neuf hypothèses de sens restantes celles en référence avec la problématique religieuse. Subséquemment, quatre propositions seront à ce stade retenues. Trois sont des sens premiers : *point de contrainte dans la foi ; point de contrainte en matière de foi* ; *point de contrainte au sujet de la foi.* La quatrième est représentée par une interprétation dérivée : *la foi relève de la liberté de choix.*

[1]Ainsi, il est possible de comprendre les trois derniers versets de S2 en fonction de leur rapport symétrique avec S1 et non plus en tant que simple conclusion de S2, laquelle, selon l'approche linéaire, serait curieusement située après des versets traitant de la mise par écrit de la dette à terme. Les éclairages et perspectives de sens s'en trouvent alors fort différents.

Poursuivant notre analyse du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**, les versets 256 et 257 représentent le *contexte d'insertion*. Or, tout comme ils forment visiblement la conclusion du paragraphe 4, l'on peut constater que leur construction fait appel à des appariements d'opposition ou de complémentarité.[1] En effet, aux segments « *qui rejette les idoles et croit en Dieu* » et « *a saisi l'anse la plus solide, sans fêlure aucune* », v256, répondent les segments parallèles et antinomiques « *ceux qui dénient, leurs alliés sont les idoles* » et « *elles les font passer de la Lumière vers les ténèbres.*» v257. De même, correspondent alors symétriquement : « *Point de contrainte en la foi* », v256, et « *Dieu est l'allié de ceux qui croient* », v257. En fonction des pré-sélections établies par l'étude des trois premiers niveaux contextuels, l'ensemble fait système et évoque de manière cohérente le choix de la *foi*/**dîn** et du « *rejet des idoles*/**ṭâghût** ». Nous noterons que le terme **ṭâghût** est ici un mot-clef complémentaire dont l'étude est nécessaire à la compréhension de notre segment en son contexte d'insertion, il devra donc être examiné selon l'intégralité du processus d'analyse littérale.[2] Le choix de la foi est alors qualifié *d'anse solide* et de *Lumière*, v256, versus *déni*/**kufr** et égarement par adoption des idoles qui, elles, « *font passer de la Lumière vers les ténèbres* », v257. D'une part, ceci confirme que l'on ne pouvait retenir pour **ad–dîn** la signification de *religion* et, d'autre part, que la *foi*/**ad-dîn** s'entend présentement non pas comme l'adoption d'une religion, mais en tant que concept théologique pur : « *croire en Dieu* ». Tel est donc le sujet central de nos deux versets : le positionnement vis-à-vis de la foi, croire ou ne pas croire est un choix personnel qui, fondamentalement, s'opère librement : « *Point de contrainte* ». Parmi les propositions de sens restantes, l'on ne pourra donc retenir que les suivantes : « *point de contrainte en matière de foi* » ; « *point de contrainte dans la foi* » ; « *la foi relève de la liberté de choix* ».

En synthèse, l'étude contextuelle intratextuelle du Coran, contrairement à un préjugé fréquent,[3] s'avère être un puissant agent réducteur de la polysémie dès lors qu'elle est envisagée systématiquement et méthodiquement. Ceci vérifie que les spécificités structurelles du Coran, texte synchronique comme nous l'avons discuté, concourent de manière essentielle à la réduction sémantique des énoncés considérés. Par ailleurs, comme nous venons de le constater lors du cas appliqué à notre segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**, les solutions ainsi obtenues sont soit divergentes, soit en apparence assez proches quoique différentes. Il est donc nécessaire d'élaborer des phases complémentaires d'analyse afin de réduire encore le nombre de solutions, si cela est possible, et/ou d'en préciser les nuances de signification. Aussi, après avoir exploré les voies analytiques de *l'intratextualité*, convient-il en ce chapitre dédié à l'étude contextuelle d'aborder le deuxième versant de cette approche : *l'intertextualité*.

---

[1] Ce principe est largement mis en œuvre par l'analyse rhétorique dite sémitique à tous les niveaux de séquençage compositionnel. S'agissant d'unité simple comme la phrase, la complémentarité ou l'antinomie dans les constructions textuelles est un fait aisément identifiable hors toute spéculation.

[2] Cette opération doit être menée pour l'ensemble des termes ou segments-clefs qui apparaîtront en tout contexte d'insertion. Présentement, et de manière résumée, le terme **ṭhâghût** connaît six autres occurrences dans le Coran et, si en toutes il s'avère qu'il s'agit de l'objet d'une adoration autre que Dieu, trois sont continues et associent négativement et péjorativement ce culte à l'idée du Diable : S4.V51, S4.V60, S4.V76. Si l'on examine le champ lexical de la racine qui est le plus souvent attribuée à ce terme par les auteurs musulmans classiques : **ṭaghâ**, laquelle indique la notion de *débordement*, *dépassement*, cette étymologie n'est guère convaincante. Comme bien souvent en ce cas-là, l'origine du terme est sans doute non-arabe et il est plus que probable que l'on puisse le relier à son équivalent targumique signifiant *idoles*. Sur ce point, voir Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute Baroda, 1938, p. 202-203.

[3] Nous citerons à ce sujet Herbert Berg : « La possibilité d'ambiguïté ou d'équivoque est, quoi qu'il en soit, une contrepartie de la polysémie – bien que les indices contextuels, syntaxiques et lexicaux réduisent en pratique cette possibilité […] Néanmoins, l*e Coran inhibe cette réduction. Il s'agit d'un texte référentiel qui n'offre le plus souvent que peu de contexte* (c'est nous qui soulignons). » Cf. *Polysemy in the Qur'ân*, in Encyclopædia of the Qur'ân, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome IV, p. 155-158.

B – *L'intertextualité*

L'intratextualité se référait de manière précise et rigoureuse au Coran en tant que corpus clos, alors que la notion même *d'intertextualité* ouvre le champ coranique à de multiples labours où, si l'on connaît ce que l'on récolte, il est moins sûr que l'on sache ce que l'on sème. Ces nouvelles enquêtes coraniques, pour être fort prisées des milieux islamologiques, n'en sont pas moins aussi anciennes que l'exégèse musulmane. Ceci étant, à l'heure actuelle le concept d'intertextualité recouvre de nombreux domaines d'investigation et une importante somme scripturaire pour lesquels nous proposerons la systématisation suivante afin de mieux déterminer les apports de chacun à l'Analyse Littérale du Coran :

• – Sources interprétatives :

- Le corpus exégétique
- Le corpus juridico-canonique
- Le corpus hadistique
- Le corpus biblique
- Le corpus islamologique
- Le corpus traductionnel

• – Sources historiques :

- L'archéologie
- Les circonstances de révélation
- Les hagiographies
- Les traités des historiens musulmans
- Les références externes

De principe, l'Analyse Littérale du Coran telle que nous en avons défini les bases est intratextuelle, elle ne devrait donc pas faire recours aux documents externes. Malgré tout, et sous certaines conditions, il peut s'avérer pertinent de croiser des données de l'analyse littérale stricte avec des informations extra-coraniques. De ce fait, nous allons procéder à un examen attentif et critique de ces différentes sources et des modalités d'utilisation et de priorisation que nous serons amené à suivre.

3. b. 1 – *Les sources interprétatives*

La première de ces sources intertextuelles concerne l'exégèse coranique musulmane, tant classique que moderne, sans que nous ayons à tenir compte de sa diversité, réelle ou supposée. Nous avons par ailleurs déjà signalé que quelles que soient les démarches exégétiques suivies elles sont toutes de nature interprétative.

– *Le corpus exégétique.* Notre démarche analytique n'y fait donc logiquement pas appel puisqu'elle s'origine directement au texte coranique et non aux multiples interprétations qui en ont été proposées. De plus, il s'agit d'une source très hétérogène recourant tant à des propos d'autorités exégétiques qu'à des hadîths de valeurs diverses, des exégèses bibliques ou talmudiques et autres récits légendaires. Le tout constitue à l'évidence un système interprétatif multipolaire et multiforme non compatible à priori avec l'analyse strictement littérale. Néanmoins, concernant les données philologiques ou lexicales dont l'exégèse est fort riche, le rapport à ces sources est naturellement obligatoire. Toutefois, lors de la présentation des étapes lexicales et sémantiques nous avons signalé les interactions et

rétroactions entre ces domaines linguistiques et l'Exégèse en toutes ses composantes ainsi que l'usage raisonné et critique qu'il devait en être fait. En conclusion, ce n'est donc qu'à titre comparatif que les propositions exégétiques pourront être exploitées.

– *Le corpus juridico-canonique*. Quels que soient les termes et dimensions que cela recouvre : fiqh ou sharia, le Droit dit musulman est un mélange complexe d'appuis coraniques et d'éléments divers extra-coraniques.[1] Toutefois, son influence exégétique sur le Coran est grande, non pas que l'on ait extrait le Droit de versets alors supposés de portée juridique, mais bien que l'on ait le plus souvent cherché dans le Coran des versets qui seraient à posteriori compatibles après interprétation ou surinterprétation avec les besoins de l'élaboration dudit Droit.[2] Rappelons que ce système de justification par le Coran, quoique tardif, a été validé comme fondement essentiel de la jurisprudence.[3] Cet aspect construit justifie aisément que ce corpus ne soit d'aucun apport à notre analyse littérale si ce n'est en tant que document à déconstruire indiquant par quel cheminement l'on a pu interpréter ou surinterpréter tel ou tel verset.

– *Le corpus hadistique*. Les hadîths sont une composante importante de l'exégèse coranique et, du point de vue musulman, ils représentent l'argument d'autorité par excellence.[4] Or, depuis Goldziher,[5] de manière magistrale et bien étayée, il est établi qu'il est légitime de considérer le Hadîth comme un corpus élaboré pour servir diverses causes de la construction post-coranique de l'Islam. Néanmoins, il serait par trop hypercritique de faire table rase de la totalité de ce vaste corpus, car il n'est pas raisonnablement exclu que certains de ces hadîths aient été recueillis du Prophète lui-même ou du moins puissent refléter son propos. Nonobstant, il nous sera peu utile de recourir aux hadîths exégétiques étant entendu que leur étude met le plus souvent en évidence leur caractère interprétatif

[1] Cf. Noël Coulson, *A History of Islamic Law*, 1964, traduit de l'anglais par Dominique Anwar sous le titre *Histoire du droit islamique*, Puf, Paris, 1995.

[2] Dans notre Partie II, nous verrons plusieurs exemples de ce processus inverse. Du reste, il ne pouvait en être autrement, puisque le nombre de versets considérés par les juristes musulmans comme étant à visée "législative" oscille entre 80 et 200 sur un total moyen de 6632. Cf. Bernard Botiveau, *Loi islamique et droit islamique dans les sociétés arabes*, Karthala éditions, Paris, 1993, p. 46. Plus que la faiblesse du nombre, c'est le caractère peu normatif de ces versets qui posa problème et, conséquemment, comme le rappelait fort justement R. Arnaldez « …les spécialistes des principes du droit, les *uṣûliyyûn*, se sont contentés d'islamiser des règles de droit empruntées à des systèmes non musulmans (droit romano-byzantin, persan, voire rabbinique). Il suffit pour s'en convaincre de comparer les nombreux titres des questions traitées dans les ouvrages des grands juristes avec les maigres données du Coran tant du point de vue du fond que du point de vue du vocabulaire. », in Roger Arnaldez, *Les sciences coraniques –Grammaire, droit, théologie et mystique*, Vrin, Paris, 2005, p. 135.

[3] C'est historiquement à l'Iman ash-Shafi'î [m. 204 H.] que l'on doit cette classification opérative en droit musulman ; cf. en prolongement de I. Goldziher, Joseph Schacht, *The Origins of muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 2. L'apport de ash–Shafi'î est théorétique et pragmatique et, s'il a posé comme principe premier l'appui du droit sur le Coran, il sera celui dont la pensée et les écrits parviendront un siècle plus tard à faire triompher la force et la prééminence du Hadîth en matière juridique, voir : *La Risâla – Les fondements du droit musulman*, traduction, présentation et annotation par Lakhdar Souami, Actes Sud, Arles, 1997. Sur la prépondérance du Coran en matière de droit, voir sa persistance chez un zâhirite tardif comme Ibn Ḥazm : Roger Arnaldez, *Le Coran dans les uṣûl al-fiqh d'après le Muḥallâ d'Ibn Ḥazm*, rev. Studia islamica, n° 32, 1970, p. 21-30.

[4] L'œuvre d'un disciple d'Ibn Taymiyya, Ibn Kathîr, est l'archétype de ce type d'exégèse par le Hadîth. Signalons que sous l'influence du mode de pensée islamique du salafisme actuel et de par sa large diffusion mondiale par le hanbalo-wahhabisme saoudien, cet ouvrage est devenu la référence exégétique depuis trois décennies : Al Hâfiẓ Ibn Kathîr, *Tafsîr al–qur'ân al–'aẓîm*, Le Caire, Dâr al–hadîth, nombreuses rééditions.

[5] Notamment : Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, paru en 1889-1890, traduit en partie par Léon Bercher sous le titre *Études sur la tradition islamique*, Maisonneuve, Paris, 1984.

pleinement asservi aux préconçus de l'Exégèse. Nous en donnons un exemple illustratif en note de bas de page.[1]

– *Le corpus biblique*. Ceci doit être entendu au sens large, c'est-à-dire Ancien et Nouveau Testaments, mais aussi l'ensemble de la production judéo-chrétienne couvrant la période anté-coranique. Cet immense corpus comprend la Mishna, le Talmud, les écrits patristiques et les apocryphes, panorama auquel l'on pourrait encore ajouter le vaste fonds légendaire de l'Orient ancien. Du point de vue de la critique comparée, le constat est indéniable et, du reste, le Coran lui-même assume une certaine filiation biblique, voir notamment : S2.V89, S3.V3, S3.V93, S5.V48, S46.V12. La véritable question n'est donc pas de savoir si le Coran entretient des liens extratextuels, ni même d'identifier à quels textes il allude, mais bien de déterminer selon quelles modalités et en quelles perspectives il s'y réfère. C'est qu'en effet, jamais l'on ne retrouve dans le Coran de citations *in extenso* ou même de paraphrases d'éléments scripturaires antérieurs qui soient à la lettre et, surtout, en accord textuel avec ce à quoi il fait allusion. Si la parenté textuelle paraît parfois évidente, ce qui l'en différencie l'est tout autant, au point que nous devrions parler de "*communauté de différences"*. Autre particularité, la totalité des informations ainsi colligées apparaît à l'étude pleinement refondue en un système possédant sa propre grille de lecture et cohérence interne.[2] Cette approche coranique est en soi particulière et, sans en avoir préalablement résolu l'énigme y présidant, il semble hasardeux et réducteur de vouloir comprendre le Coran à la lumière de ce à quoi il emprunte. Néanmoins, les versets concernés sont fort nombreux et l'on ne peut guère faire l'économie de l'étude intertextuelle que cela suppose. Le cas échéant, la logique analytique que nous suivons imposera donc de hiérarchiser la démarche, c'est-à-dire ne pas chercher à entendre l'énoncé coranique à partir de son référent biblique mais, à l'inverse, d'établir par la mesure des différences la nature du lien et son degré de distanciation critique afin de saisir le fil de sens coranique indiqué par ce système référentiel. À cette fin, notre propre recherche quant à la relation intertextuelle coranique met en évidence les principaux procédés suivants : le récit critique, le récit hypercritique, le contre-récit, la déconstruction, la reconstruction, la décontextualisation, la recontextualisation, la recomposition, la mise en archétype, l'allégorie.

---

[1] Considérons le verset suivant : « *Et lorsque ton Seigneur tira des Fils d'Adam, de leurs reins, leur descendance, et les appela à témoigner d'eux-mêmes : Ne suis-Je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui, nous en avons été témoins. Ceci afin que vous ne disiez point au Jour de la Résurrection : Vraiment, nous étions sans le savoir.* », S7.V172. Nous constatons qu'il est dit, doublement, que Dieu tira l'humanité <u>des reins</u> des <u>Fils</u> d'Adam et non pas d'Adam lui-même, ce qui impose de comprendre la locution arabe **banî âdama/***Fils d'Adam* à titre d'éponymie conformément à l'usage de la langue arabe et comme l'attestent sans ambiguïté possible les six autres occurrences de cette locution coranique : S7.V26, S7.V27, S7.V31, S7.V35, S17.V70, S36.V60. En ce cas, en dehors même du sujet traité en ce verset, et à défaut d'autres versets candidats, il est explicite que le Coran n'affirme en aucune manière qu'Adam et "Ève" eurent des descendants. Ceci ne pouvait qu'embarrasser une exégèse soucieuse de retrouver dans le Coran ce fondement si essentiel aux théologies judéo-chrétiennes notamment. L'on note alors que ce verset va être classiquement interprété à l'aide d'un hadîth dûment authentifié par at-Tirmidhî en lequel l'on fait dire au Prophète que Dieu « tira <u>des reins d'Adam</u> sa descendance », ce qui a alors pour effet par le recours à ce hadîth de circonstance de mettre le propos coranique en conformité avec la pensée exégétique recherchée. Signalons que les mutazilites se refusaient à l'entendre ainsi et s'en tenaient présentement à la lettre coranique, voir Daniel Gimaret, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le tafsîr d'Abû 'Alî al–Djubbâ'î partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Peeters Publishers, Louvain-Paris, 1994, p. 371-372.

[2] R. Arnaldez disait à ce propos : « …c'est que partout où le Coran présente matériellement des parallèles indéniables avec la Thora ou l'Évangile, il le fait en réalité avec des décalages qui en changent complétement le sens et l'esprit. » Roger Arnaldez, *Les sciences coraniques ; grammaire, droit, théologie et mystique*, Vrin, Paris, 2005, p. 124.

– *Le corpus islamologique*. Durant les cent cinquante années passées, l'islamologie a produit de nombreux paradigmes de lecture de l'Islam et du Coran. L'islamologue s'inscrit donc de manière inconsciente comme consciente au cœur d'une somme de connaissances constitutives de ses pré-requis. Rigoureusement, il ne s'agit que d'un ensemble d'hypothèses formant divers systèmes dont la variabilité des thèmes au cours du temps confirme le caractère scientifique. Toutefois, du fait des caractéristiques inhérentes à ce corpus, il est cohérent en pratique de le considérer comme une néo-exégèse quand bien même celle-ci serait historico-critique. Aussi, en fonction de notre démarche, n'emploierons-nous ce corpus, tout comme pour l'exégèse dite musulmane, qu'à titre comparatif.[1]

– *Le corpus traductionnel*. Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle que des traductions complètes du Coran en langues vulgaires européennes sont éditées.[2] Il revient au Sieur du Ryer le mérite d'avoir réalisé en 1647 la première de ces versions.[3] À l'heure actuelle, les traductions sont nombreuses et diverses, le risque serait donc d'y recourir, au mieux de manière comparative, afin de déterminer la signification de tel ou tel verset. De principe, toute traduction est le résultat d'un travail d'interprétation, qu'elle soit personnelle ou choisie parmi les existantes. En conséquence de quoi, notre analyse littérale ne prévoit en ses processus aucune phase où le recours aux traductions revêtirait un quelconque intérêt. De manière générale, circularité herméneutique interprétante oblige, toute étude sérieuse du texte coranique ne peut se faire qu'en sa langue de rédaction.

3. b. 2 – *Les sources historiques*

Du point de vue intertextuel, deux catégories peuvent être distinguées : documents d'ordre archéologique et corpus scripturaires. Or, autant la première est mal documentée autant la seconde est surabondante. Cette dissymétrie exprime à sa manière le fait que la réécriture de l'histoire de l'Islam l'emporte sur son écriture.

– *L'archéologie*. Jamais l'histoire d'une civilisation ou d'une religion n'aura souffert d'un tel manque d'apport archéologique, et les sables du désert d'Arabie ont été bien plus fouillés par les major compagnies gazo-pétrolières que par les archéologues. Il ne serait guère raisonnable de supposer que l'occupation séculaire des cités du Hedjaz et des régions limitrophes n'aurait pas laissé de traces avant comme autour de l'Islam. La construction de l'Islam en tant que religion civilisationnelle a procédé systématiquement au dénigrement puis à l'effacement de la période de ses origines, la Jâhiliyya. Ce génocide mémoriel a été mené par une immense armée de théologiens et de scribes et tout se passe comme si dans la conscience même de l'orientalisme les vestiges du passé réel de l'Islam avaient définitivement disparu, irrémédiablement ensevelis sous la masse de son histoire officielle. Pire, le retard ainsi pris risque d'être cette fois matériellement fatal, car la stratégie de réécriture de l'Islam entreprise par le hanbalo-wahhabisme saoudien n'est pas qu'herméneutique, mais vise à la destruction systématique de son patrimoine archéologique, lieux saints y compris. Le nihilisme n'a nul besoin d'histoire ou de passé, il se consomme et

[1] Bien évidemment, ceci ne signifie en rien qu'il y aurait d'une part une exégèse musulmane et, de l'autre, une exégèse non-musulmane dite islamologique.

[2] Sylvette Larzul, *Les premières traductions françaises du Coran*, Archives de sciences sociales des religions, 147, 2009, p. 147-165.

[3] Les traductions latines complètes du Coran remontent au XIIe siècle, celle dite de Robert de Ketton en 1141 a été réalisée à l'instigation de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, elle fut très utilisée des siècles durant. Son titre est en soi révélateur des préoccupations y présidant : *Lex Mahumet pseudoprophète*.

se consume au présent. Toujours est-il que, par exemple, de récentes avancées épigraphiques révèlent l'intérêt critique perdu de ce pan de recherche.[1]

– *Les circonstances de révélation*. Comme nous le verrons, les Sîra ou biographies chronologiques du Prophète Muhammad précédèrent vraisemblablement la rédaction des **asbâbu–n–nuzûl** ou *circonstances de révélation*. Mais, leur antéposition en notre exposé s'explique du fait de leur rôle exégétique et c'est à ce titre qu'elles préoccupent notre analyse littérale ; trois précisions préalables s'imposent. D'une part, les liens entre texte et histoire que l'exégèse établit par ce biais ne concernent que le rapport du texte coranique à certains évènements et reposent sur la justification dogmatique de l'immanence de la révélation, autrement dit en ces perspectives : la validité historique du Coran. Or, la recherche critique ne peut omettre de noter ce point. D'autre part, les éléments produits sont très partiels et se présentent obvie comme des constructions à priori d'environnements non pas historiques mais circonstanciés. En ce sens, ils ne permettent pas la reconstitution d'un panorama historique au sein duquel l'on pourrait comprendre le discours coranique, mais réalise seulement une contextualisation aussi limitée que contingentée que l'on ne peut guère utiliser afin d'historiciser le Coran. L'on peut donc qualifier les **asbâbu–n–nuzûl** *d'historicismes* ou, mieux, de *fictions historicistes*. Nonobstant, l'on observe en islamologie, savante ou non, une acutisation de l'historisation du Coran par un usage immodéré desdites circonstances de révélation.[2] Enfin, du point de vue de la critique technique, les évènements en question sont ou des propos validés sans chaîne de transmetteurs, khabar, ou des hadîths. L'ensemble constitue un système de fabrique et de compilation de données souffrant des mêmes carences de fiabilité que celles grevant le Hadîth de manière générale, nous nous en sommes précédemment justifié.[3]

---

[1] Le fonds épigraphique est fort de plusieurs dizaines de milliers de graffiti divers ; Christian Robin, *L'épigraphie de l'Arabie avant l'Islam* : *intérêt et limites*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n° 61, 1991. p. 13-24. Ceci étant, cette production est majoritairement sudarabique et nord-arabique, mondes pratiquant de longue date l'écriture, ce qui n'était guère le cas de l'arabie occidentale ou centrale. Comme le souligne cet auteur, leur exploitation reste difficile tant par la nature fragmentaire de ces traces écrites que du fait de leur subjectivité potentielle. Nous ajouterons que cette situation ne peut qu'à son tour favoriser la laxité interprétative de l'historien. Plus au cœur de "l'Arabie coranique", les travaux de Frédéric Imbert [précédé en cela par Yehuda D. Nevo, *Towards a Prehistory of Islam*, in Jerusalem studies in Arabic and Islam, 1994] ont éclairé d'un jour nouveau la genèse comme la prégnance du Coran en la période faisant immédiatement suite à la mort de Muhammad. Pour autant, les paradigmes déconstructifs les plus courants ne manquent pas d'être à l'œuvre en l'analyse de ces données et il convient d'examiner de manière critique ces premiers résultats sans leur donner priorité en matière d'exégèse ou d'analyse coranique mais, encore une fois, de les comprendre en fonction de cette dernière ; cf. Frédéric Imbert, *Le Coran des pierres* : *statistiques épigraphiques et premières analyses*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 99-124. Plus objectifs quant à l'univers arabe antéislamique, les travaux épigraphiques de Michael Macdonald, *Literacy and Identity in pre-islamic Arabia*, Ashgate Variorum, U.K, 2009.

[2] Voir par exemple l'ouvrage bicéphale de Mahmud Hussein, *Penser le Coran*, Grasset, Paris, 2009.

[3] Une rapide estimation à partir des ouvrages classiques dédiés à la compilation des « circonstances de révélations » [an–Nisâbûrî, as–Suyûṭî, al Bukhârî] en dénombre plus d'un millier, ce serait alors près de 20% des versets du Coran qui seraient théoriquement concernés. Mais cette masse pèche, fort heureusement dirions-nous, par son manque de fiabilité, et la critique hadistique contemporaine ne retient guère que deux cents « circonstances » répondant à ses critères d'authenticité. Le travail le plus exhaustif sur ce point est de Shaykh Muqbil ibn Hâdî, *Aṣ–ṣaḥîḥ al–musnad min asbâbi–n–nuzûl*, Dâr Ibn Ḥazm, Sanaa, 5[e] éd. 1994. Toutefois, un « sabab » peut avoir été appliqué à plusieurs versets, comme de nombreux versets s'en sont vu attribuer plusieurs, de sorte qu'au final le nombre en est divisible par deux, ce sont donc à peine plus de 1% des versets du Coran qui sont ainsi « circonstanciés ». Ceci étant, il n'est pas rare de constater que pour un même verset nous disposons de plusieurs affirmations divergentes ou contradictoires, propos au demeurant souvent afférés à un même rapporteur, fréquemment Ibn 'Abbas, ce qui n'est pas sans interpeller quant à la fabrique de ces preuves. Sur la critique de la construction historico-exégétique de Ibn 'Abbas, confer https://remmm.revues.org/7122 et Claude Gilliot, *Portait mythique d'Ibn 'Abbâs*, Arabica, n° 32, p. 127-184.

Néanmoins, la génèse intellectuelle de cette discipline peut nous aider à situer la valeur réelle des « **asbâbu–n–nuzûl** ». Historiquement, l'exégèse est décalée d'environ un siècle par rapport à l'origine du texte[1] et les commentateurs se trouvèrent alors face à un corpus faisant visiblement allusion à des évènements qu'il sembla nécessaire de reconstituer pour en saisir la signification. En tout état de cause, il est textuellement évident que le Coran s'exprime de manière elliptique s'agissant de faits s'étant déroulés en apparence au moment coranique. Effectivement, comparativement à la Bible, l'absence de repères temporels, de noms propres et de lieux est patente.[2] Cette option littéraire est en opposition avec ce que nous connaissons de la culture arabe comme en témoigne la poésie dite antéislamique friande de précisions toponymiques et biographiques.[3] Il appert donc que ce parti-pris coranique ne puisse être considéré comme une situation par défaut,[4] mais bien comme un choix à l'évidence destiné par la dématérialisation qui en résulte à projeter le propos coranique au-delà de l'Histoire. Ce faisant, seules les finalités du sujet, quelles que soient leurs natures, sont mises en avant. L'on peut ainsi supposer que ce procédé procure plus aisément à ce à quoi il allude une dimension intemporelle, voire universelle, car gommant de la sorte l'identité culturelle des évènements pris pour supports. De notre point de vue, ce constat littéral permet de comprendre que le concept de « *circonstances de révélation* » est de principe en contradiction avec la stratégie textuelle du Coran puisqu'il vise à identifier ou reconstituer le contexte historique qui avait été pourtant occulté au bénéfice des perspectives signifiantes indiquées par le seul texte coranique.[5] Par contre, nos observations s'inscrivent pleinement dans la logique d'un texte coranique synchronique comme précédemment discuté. Ceci étant, cette démarche relève en réalité d'une attitude exégétique première face à la décontextualisation opérée par le Coran, tendance dont les plus anciennes réactions se traduisirent par l'intégration par les anciennes exégèses du corpus des Mishna et du Talmud et autres traditions orientales sous la forme de rapports dits aussi globalement qu'improprement **isrâ'îlliyyât**, tous récits riches en détails supposés absents du Coran.[6]

Du point de vue chronologique, et en fonction des documents qui nous sont parvenus, les Sîra et les premiers tafsîrs ayant recours aux « circonstances de révélation » apparaissent concomitamment.[7] Toutefois, comme nous le verrons au paragraphe à suivre, ces Sîra ne sont que des compilations d'essais antérieurs et, de plus, l'analyse critique des « **asbâbu–n–**

Ainsi, dénombre-t-on dix « circonstances de révélation » pour la seule très courte sourate 112 : « *Dis : Lui, Dieu, est Un…* » lesquelles mettent en jeu selon les cas des *disputationes* avec des juifs, des chrétiens ou des polythéistes. Une telle diversité et de telles différences ne traduisent que l'importance dogmatique que l'Islam attribua à cette sourate et sûrement pas l'état du débat théologique à La Mecque d'alors.

[1] Voir Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon Press, Londres, 2000, p. 65-92.

[2] L'on pourrait donc se demander quel intérêt auraient eu de supposés rédacteurs plagiaires de la Bible à effacer ainsi ce à quoi ils auraient emprunté, cette démarche serait en elle-même contradictoire et peu compréhensible.

[3] En dehors de tout débat quant à la stricte origine antéislamique de ces grandes odes, cf. notre note 3 page 76, leur intérêt ethnographique demeure. Voir Jean-Jacques Schmidt, *Les Mou'allaqât ou un peu de l'âme des Arabes avant l'islam*, Seghers, coll. P.S., Paris, 1978.

[4] Cette simple analyse invaliderait les thèses soutenant une rédaction tardive du Coran. Il suffirait pour s'en convaincre de noter la grande attention que la littérature des Sîra accorde aux détails scéniques, aux dates, aux noms des personnages et des lieux.

[5] Il ne semble pas que cet aspect herméneutique ait posé problème aux premières générations d'exégètes. La controverse qui les anima naquit postérieurement et traita la question sous l'angle scolastique du statut de la Parole de Dieu : si le Coran est Parole de Dieu incréée, celle-ci étant éternelle, comment pouvait-elle être asservie à la temporalité ? Cf. Edward Rippin, *Occasions of Revelation*, in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, T. IV, p. 569.

[6] Claude Gilliot, *Les débuts de l'exégèse coranique*, in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°58, 1990, *Les premières écritures islamiques*, p. 82-100.

[7] Notamment la Sîra de Ibn Isḥâq et le tafsîr d'Ibn al–Muqâtil dont les compilations initiales sont estimées aux alentours de l'an 150 de l'Hégire.

nuzûl » montre le lien évident qu'elles entretiennent avec la source Sîra. L'on peut donc considérer que les biographies du Prophète, qu'elles soient rédigées ou, plus anciennement, sous forme orale, sont la matrice des matériaux employés par ce type d'exégèse. Or, du fait même que les Sîra sont des biographies du Prophète cherchant entre autres à reconstituer et à mettre en scène des évènements de la geste prophétique évoqués dans le Coran, elles constituent rien de moins qu'un commentaire artificiellement circonstancié du Coran ; la boucle herméneutique est ici majeure. Par ailleurs, s'ajoute à cela des « asbâb » purement inspirées par des préoccupations théologiques ou juridiques qu'il faut alors savoir aussi déconstruire. De ce excursus, nous déduirons à minima que l'ensemble des sources extratextuelles qualifiées de « *circonstances de révélation* » est fortement biaisé et que l'aspect contextualisé qu'elles semblent pouvoir alimenter relève essentiellement d'une construction à posteriori, son emploi ne peut donc conduire qu'à une historicisation aussi forcée que hasardeuse. Notre méthodologie d'analyse littérale ne fera donc pas appel aux dites "circonstances » en tant que source informative directe mais en tiendra compte en ce qu'elles trahissent aisément les intentions exégétiques postérieures au Coran, ce qui permettra indirectement de "déshabiller" le texte de ses pseudo-contextes et surcharges surinterpétatives afin d'en mieux percevoir la signification textuelle.

– *Les hagiographies*. Au sens strict, l'hagiologie englobe ce que les traités musulmans ont subdivisé en **manâqib**/*les vertus*, **faḍâ'il**/*les mérites*, **khaṣâ'is**/*les grâces* et que l'on retrouve en divers ouvrages spécialisés, mais aussi dans les compilations majeures de hadîths du IIIe siècle hégirien.[1] Toutefois, ces barrières de genre ne sont point étanches et il n'est pas si évident en la production musulmane de distinguer entre biographie et hagiographie. Nous supposons que ce fait s'origine en ce que le sceau de *l'impeccabilité*/**'iṣma**, quel qu'en soit le degré admis,[2] frappe non seulement la vie du Prophète, mais aussi celle de tous ses Compagnons et de maints personnages composant les deux générations suivantes ; à cela s'ajoute une démarche apologétique avouée et assumée. Quoi qu'il en soit, nous considérerons donc qu'en cette rubrique doivent être intégrés aussi bien les **Sîra** ou biographies du Prophète que les **Ṭabaqât** ou registres générationnels. Cela ne retire en rien à ce que contextuellement ces ouvrages constituent des documents intertextuels indéniables.

Les difficultés d'emploi, nous l'avons signalé quant à leurs intrications d'avec les « circonstances de révélation », proviennent de ce que ces sources scripturaires sont largement postérieures au Prophète[3] et que, du point de vue exégétique, une part non

[1] Celles de al Bukhârî et Muslim principalement.

[2] Pour une discussion serrée des divers niveaux de perception du dogme de l'impeccabilité en islam sunnite, voir Nadjet Zouggar, *L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite ; de al-Ash'arî à Ibn Taymiyya*, Bulletin d'études orientales, Tome LX, 2011, p. 73-89.

[3] Rappelons que la Sîra dite de Ibn Isḥâq [m. +- 150 H.] n'a pas été conservée et ne nous est connue que selon une version « revue et corrigée » par Ibn Hishâm [m. 218 H.] ainsi que par une part complémentaire retrouvée chez Tabari en son histoire universelle : *Histoire des prophètes et des rois*. D'innombrables éditions et versions de la Sîra de Ibn Hishâm existent, nous utilisons la suivante qui a l'avantage d'être nantie d'un important appareil critique : *As–sîra an–nabawiyya li-ibn Hishâm*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 2004. D'autre part, les tabaqât de Ibn Sa'd ont été rédigés à l'aube du IIIe siècle de l'Hégire : Muḥammad Ibn S'ad, *Kitâb aṭ–ṭabaqât al–kubrâ*, 8 vol., Dâr ṣâdir, Beyrouth, 1985. Les deux premiers volumes de cette imposante somme sont consacrés à la Sîra du Prophète et se présentent comme une suite de dits précédés d'une chaîne de garants. Les volumes trois et quatre sont constitués de notices biographiques des Compagnons du Prophète. Le fait que Ibn Sa'd ait été le scribe de al Wâqidi – auteur d'un célèbre recueil de "asbâbu–n–nuzûl" ayant toujours été jugé peu fiable par une partie de l'orthodoxie en raison notamment d'un soupçon de crypto-shiisme – laisse planer un doute quant à cet auteur. C'est donc de manière fort peu critique qu'Ibn Sa'd est considéré comme une des principales références en matière de connaissance des Compagnons, c'est-à-dire en ce cas le premier maillon des chaînes de transmission supposées des hadîths.

négligeable de ce corpus ne paraît être qu'un conglomérat de reconstitutions pseudo-historiques conçues à partir d'allusions coraniques quant au parcours du Prophète Muhammad. Ces mêmes sources se retrouvent au demeurant largement intégrées dans les corpus de Hadîth.[1] Pareillement, les Sîra se présentent comme des biographies entièrement construites en fonction de la mise en histoire rétro-chronologique de ce que sera le développement de l'Islam postérieurement au Coran et à Muhammad.[2] Ces boucles herméneutiques patentes et les multiples nœuds de sens qu'elles réalisent, plus qu'elles ne permettent de situer le Coran en son temps exposent bien évidemment au risque de mésinterprétation et de surinterprétation. Du point de vue pratique, signalons que la Sîra de référence, celle de Ibn Ishâm, a été expurgée par al Albânî [m. 1999, spécialiste contemporain reconnu du Hadîth] de l'ensemble des propos ne répondant pas aux critères d'authentification des hadîths, elle s'en trouve alors réduite comme peau de chagrin.[3] Plus utile est le travail de l'historien tunisien Hichem Djaït qui a réalisé avec minutie selon une approche historico-critique et comparatiste rigoureuse une relecture des sources biographiques musulmanes classiques.[4] Enfin, du point de vue de l'étude du milieu coranique en lien avec la Sîra du Prophète, nous n'oublierons pas le très documenté ouvrage de M. Hamidullah.[5]

Quant aux conséquences des difficultés soulevées par l'ensemble des sources dites historiques relatives à la vie de Muhammad telles que nous venons de les évoquer, et donc à priori s'agissant d'un éclairage du propos coranique, nous serions tenté d'emprunter le mot de la fin à H. Motzki : « On the one hand, it is not possible to write a historical biography of the Prophet without being accused of using the sources uncritically, while on the other hand, when using the sources critically, it is simply not possible to write such a biography. »[6] Nonobstant, notre perspective étant exégétique, une critique serrée des sources peut parfois revêtir quelque intérêt et, plus précisément, permettre d'étayer des indications perçues *in texto*. Encore une fois, rien ne saurait dans les sources externes surclasser l'étude du Coran par lui-même. De ce point de vue, l'intratextualité l'emporte largement sur l'intertextualité. Ainsi, est-ce avec une grande prudence que la Sîra pourra être exploitée en tant que source historique destinée à contextualiser le Coran dans son milieu socio-historique. Bien évidemment, il ne serait guère rigoureux de considérer que cette somme d'informations puisse de principe nous indiquer le milieu ou les circonstances réelles en lesquels tel ou tel verset était censé s'exprimer. Néanmoins, ces divers textes demeurent représentatifs d'une intéressante résilience de la culture arabe propre au milieu coranique dès lors que l'on s'essaie à les débarrasser de leur composante islamisée lui étant nécessairement postérieure.

---

[1] Puisqu'il est fort probable que le gros de la masse hadistique soit postérieur à la prépondérance du Hadîth dans le système d'élaboration de l'Islam, du moins en tant que propos ou récits nantis d'une chaîne de garants transmetteurs, cela confirme que les Sîra lui sont antérieures. Sur cette datation les travaux sont nombreux et relativement convergents, "révisionistes" et "optimistes" y compris ; voir l'excellente synthèse de Antoine Borrut, *La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, mis en ligne juillet 2011, http://remmm.revues.org/index7053.htlm.

[2] Sous cet aspect, les Sîra sont tout à fait le pendant des divers évangiles.

[3] Muḥammad Nâṣru–d–dîn al–Albânî, *Ṣaḥîḥ as–sîra an–nabawiyya*, Maktaba al–ma'ârif li-n–nashr wa at–tawsî', Ryad, 2008.

[4] Hichem Djaït, *La vie de Muḥammad*, traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad, 3 tomes, Fayard, Paris, 2007.

[5] Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, 4e édition augmentée, 2 vol. Association des Étudiants islamiques en France, Paris, 1979. Même si l'on peut à juste titre reprocher à cet ouvrage son arrière-fond apologétique, il est parfaitement injustifié de dire que ce n'est point là œuvre d'historien. Bien au contraire, et malgré ses défauts, ce travail est le fruit d'une recherche très érudite ; confer à ce sujet et en ce sens la note bibliographique rédigée par Marcel Pacaut in *Revue française de science politique*, 1961, vol. 11, p. 720-722.

[6] Harald Motzki, *The Biography of Muḥammad, the issues of the Sources*, Brill, Leiden, 2000, p. 38.

– *Les traités des historiens musulmans*. La connaissance du milieu d'énonciation coranique et, à titre de comparaison, celui des développements premiers de l'Islam, seraient sans aucun doute d'importance quant à saisir *in texto* le Coran *in vivo*. Bien que mettant souvent en relation le Coran et la trame historique qu'elles suivent, les sources historiques musulmanes souffrent d'une triple limitation. Tout d'abord, elles sont largement tributaires des corpus de hadîths, de Sîra et autres dires traditionnellement transmis, ce qui les affecte des défauts précédemment cités à ce sujet et suscite la même prudence et les mêmes réserves. Ensuite, alors qu'elles sont nécessairement postérieures aux époques qu'elles envisagent, ces sources s'appuient uniquement sur des transmissions oro-scripturaires[1] et non sur des documents écrits antérieurs. De plus, elles sont, comme l'immense majorité des œuvres historiques, à visée apologétique et tout autant dénuées d'approche comparative des sources – mais n'est-ce point là le lot de l'Histoire ancienne ? Ce travail de clarification incomberait donc aux historiens modernes de l'Islam, encore que, nous l'avons vu, la tâche s'avère ardue. Nonobstant, un certain nombre d'ouvrages d'historiens classiques de l'Islam sont bien connus, tels ceux de Ibn al–Kalbî [m. 204], al–Azraqî [m. 219], al–Balâdhurî [m. 279], Tabari [m. 310], Suhailî [m. 581], Ibn Kathîr [m. 774], al–Ya'qûbî [m. 897]. C'est aussi en cette rubrique que nous classerons la catégorie entendue sous l'appellation de **maghâzî**. Ce pluriel de **ghazwâ**, nos bédouines razzias, désigne les compilations des hauts faits d'armes attribués au Prophète. Ce genre littéraire particulier est sans doute le plus ancien ayant existé dans le monde musulman, d'où son intérêt, et il est en cela le pendant du goût pour les épopées guerrières tribales transmises oralement bien avant l'Islam sous l'appellation générique de **ayyâm al–'arab**, les *Journées héroïques des Arabes*.[2] Il semble donc logique que ces maghâzî aient pu dès le premier siècle de l'Hégire précéder l'apparition des Sîra dont par la suite elles ne constituèrent pourtant qu'une section spécialisée.[3] Ces circularités et imbrications expliquent que cette production de type historique soit intimement intriquée avec l'exégèse primitive, les « circonstances de révélations », le Hadîth et les khabar. Il est ainsi raisonnable d'avoir recours à ces documents avec circonspection et sens critique, comme de souligner que la bonne intelligence du Coran passe par la priorisation des indications coraniques puisque, dans le cas contraire, nous pourrions nous inscrire en un processus d'interprétation non contrôlable.

Afin d'illustrer ce dernier point et le risque encouru, nous mentionnerons l'historienne Jacqueline Chabbi, laquelle postule clairement de l'importance de replacer le Coran « dans son contexte premier de réception, celui du monde tribal qui l'environne et auquel il s'adresse d'abord ».[4] Pour autant, en son ouvrage de référence elle s'écarte fortement de la ligne historico-critique qu'elle s'est fixée. De fait, l'étude contextualisée de l'Islam comme de l'Exégèse y est souvent desservie par l'excédent de présupposés de l'auteur.[5] Quoi qu'il

---

[1] « oro-scripturaire » au sens entendu par G. Schœler lorsqu'il introduit le distinguo *hypomnèma/syngramma*, in Gregor Schœler *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Puf, Paris, 2002, p. 22.

[2] Concrètement, les maghâzî sont donc une tentative de reconstitution/construction de l'histoire et de l'identité du Prophète Muhammad au travers de la mise en récit plus ou moins imaginaire ou mythologisée des escarmouches et évènements militaires jalonnant allusivement la vie du Prophète et la constitution du proto-islam dans le Coran.

[3] Le seul ouvrage complet qui nous soit parvenu est le *kitâb al–maghâzî*, l'œuvre de al–Wâqidî, lequel s'inscrit du point de vue de la constitution des sources entre Ibn Isḥâq et Ibn Hishâm les deux acteurs fondamentaux de la Sîra : Ibn Isḥâq, médinois, est décédé en 150 H., al–Wâqidî, médinois, est décédé en 207 H., Ibn Hishâm, né à Basra et décédé en 218 H. Ibn Isḥâq est du reste considéré comme le premier historien spécialiste des maghâzî.

[4] Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus, l'islam de Mahomet*, Noêsis, Paris, 1997, p. 22, réédition CNRS en 2010.

[5] Quant à la surinterprétation tribaliste de Jacqueline Chabbi en l'ouvrage supra, voir à ce sujet la critique fort documentée de l'ouvrage de Jacqueline Chabbi par Christian Robin, *Le Seigneur des tribus*, parue dans le Bulletin critique des Annales islamologiques, N° 18, 2002. Ce même article souligne quelques-uns des biais

en soit, le Coran est assurément en prise avec la réalité en laquelle il s'inscrit et rend compte des réactions socioculturelles claniques et tribales arabes qu'il suscita. De cette dynamique dialogique entre le Coran-locuteur et le réceptionnaire-acteur mis en scène peut être déduite une "prise de vue instantanée" qui sera à son tour éclairée par les données historiques. Mais, il nous faut à nouveau le souligner, notre approche littérale implique que les relations d'intercompréhension soient priorisés dans le sens Coran/Histoire et non l'inverse. Sans doute est-ce en cela que notre analyse littérale diffère radicalement des « Méthodes actuelles d'exégèse et d'étude critique du texte coranique ».[1]

– *Les références externes*. Nous entendons par là les sources d'informations historiques dites non-musulmanes, pour la période qui nous intéresse, c'est-à-dire le début du VIIe siècle de l'Ère commune, le temps péri-coranique supposé. Bien que ces sources, syriaques, araméennes, perses, grecques, mais aussi chinoises ou de l'Asie centrale[2] aient fait l'objet de diverses études, la documentation est à vrai dire mal connue, pour l'instant du moins. Par ailleurs, de manière attendue, les plus anciens documents de nature historique sont contemporains des premières expéditions aux limites septentrionales de l'Arabie. Ainsi, la *Doctrina Jacobi*[3] nous apprend qu'un dénommé *Mhmt* se prétendait prophète et avait apporté une doctrine hérétique aux Arabes. De fait, la "sortie d'Arabie" n'a vraiment eu lieu que sous l'impulsion du deuxième calife, 'Umar Ibn al–Khaṭṭâb [m. 644]. Cette décision politique fut décisive quant à l'expansion de l'Islam hors de son berceau d'origine et, conséquemment, il s'ensuivit une multiplication des témoignages.[4] Il s'agit là de références externes relatives à l'Islam qui, bien que sorti des sables du désert, n'est donc pas pour autant un mirage historique. Aussi, toute analyse littérale intratextuelle devra légitimement interroger l'apport et le rapport de sens de ces liens extratextuels. Citons l'exemple de l'impôt dit de capitation, la fameuse **jizya**, dont la comparaison des sources externes et internes situe l'application bien après le Coran et enseigne que ladite taxe annuelle était antérieurement en vigueur dans l'empire sassanide. En sa forme canonique d'impôt par tête imposé aux populations juives, chrétiennes, sabéennes et autres sous domination arabo-musulmane, lesquelles alors conservaient leur religion tout en acceptant de fait un statut de minorité, *dhimmîs*, la **jizya** ne fut officialisée que sous le règne du calife omeyyade Abdel–Malik [685-705]. Ceci indique qu'il faille lire le seul verset incriminé, S9.V29, bien différemment de ce que la trame exégético-historique propose.[5]

---

exégétiques commis. Sur ce point, et au sujet d'un autre ouvrage de J. Chabbi paraissant conçu comme le prolongement du premier, *Le Coran décrypté – Figures bibliques en Arabie*, Fayard, 2008, nous signalerons un article sémantiquement rigoureux répondant à une autre de ses hasardeuses assertions interprétative : Michel Cordier, *La linguistique au secours de Gabriel : une analyse du verset 97 de la sourate al-baqara*, http://www.mehdi-azaiez.org/De-l-inspiration-coranique-ou-du.

[1] Titre de l'ouvrage collectif dirigé par Danielle Lemaire et Geneviève Gobillot, Geuthner, Paris, 2007.

[2] Concernant cet apport oriental méconnu, cf. l'étude comparative des sources arabes et sino-sogdiennes d'Étienne de La Vaissière, *Historiens arabes et manuscrits d'Asie centrale : quelques recoupements*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, htpp://remmm.revues.org/7112. Elle confirme que les historiens arabes, quoiqu'écrivant à distance des évènements cités, s'appuyaient sur une transmission orale fiable en ses grandes lignes.

[3] *Doctrina Jacobi*, V, 16, traduction de Vincent Déroche, p. 208-209, in op. cit., p. 148-150. Document de la première moitié du VIIe siècle dont la datation plus fine est discutée mais qui, au-delà des querelles de spécialistes, mentionne clairement un évènement précisément daté du 13 juillet 634 et impliquant l'existence de Muhammad, du Coran et des musulmans, date dont il n'y a aucune raison de supposer qu'elle soit fictive comme le font logiquement observer Gilbert Dragon et Vincent Déroche in *Juifs et Chrétiens en Orient Byzantin*, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Bilan de recherche, 5, Paris, 2010, p. 230.

[4] Pour une riche collation des documents non-arabes couvrant la période allant de 634 à la fin du VIIIe siècle, voir Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, 1997.

[5] Pour l'analyse littérale de ce verset, voir Partie II, Chapitre II, § 4. Étude de la locution **dîna al–ḥaqq**, 4. c. Notre analyse montre que par **jizya** il faille entendre *taxe de capitulation* payé par le vaincu et non pas *impôt*

De même, la littérature religieuse non-musulmane est souvent considérée comme source historique externe, ces documents sont logiquement rares pour les premiers temps et de plus en plus abondants à mesure que grandissait la domination de l'Islam sur l'Ancien Monde religieux. Elle comprend de nombreux écrits destinés à défendre la foi de leurs auteurs face à l'Islam et ces textes ne devraient donc être étudiés que déduction faite de l'esprit de controverse, de polémique et d'apologétique qui y préside. Pour les plus anciens, nous retrouvons la *Doctrina Jacobi* précédemment citée et sa récusation du statut prophétique de Muhammad du fait qu'il mena campagne militaire, tout comme le rejet de ses descriptions du Paradis prises à la lettre. Sur ces points, la référence au texte coranique est patente, soit moins d'une décennie après le décès admis de Muhammad. De ce fait, ces documents ne présentent que peu d'intérêt direct pour l'étude du Coran, mais permettent parfois de mesurer par analyse critique et comparative, pour certains de manière précoce, l'existence à la fois de sujets exégétiques musulmans en discussion et d'une ligne de construction apologétique des religions désormais en concurrence. C'est ainsi qu'un siècle plus tard, le théologien chrétien arabe Jean Damascène soutiendra en sa *101e hérésie* la thèse présentant l'Islam comme étant une "hérésie" chrétienne ou judéo-chrétienne, tout comme il soutiendra que Muhammad ne fut qu'un faux prophète s'exprimant sous la dictée d'un moine hérétique.

Enfin, le Coran en tant que phénomène religieux peut et doit se comprendre en fonction de ses liens avec le judéo-christianisme tel qu'il existait en Arabie mais aussi, de manière générale, en fonction du tissu religieux arabe. Sur ce point, les données manquent cruellement et la situation religieuse de l'Arabie demeure spéculative bien que de nombreuses enquêtes lui soient consacrées.[1] En la matière, le Coran lui-même, s'il ne suffit point, reste donc une source incontournable et prioritaire. Si en notre tour d'horizon nous avons qualifié sous l'angle intertextuel les divers corpus envisagés de sources interprétatives et les seconds de sources historiques, il ne s'agissait pas pour autant de les opposer sur le plan de l'objectivité. En effet, l'ensemble des informations formant la substance historique passe nécessairement par l'interprétation de l'historien. À cette problématique, notre démarche littérale propose une saine réserve critique et inverse là priorisation du traitement des données intertextuelles, qu'elles soient historiques ou bibliques. Cette inversion du rapport de sens doit permettre de décoder le contexte en lequel le Coran s'exprime par la critique que le Coran lui-même en réalise.

3. b. 3 – *Application méthodologique*

L'analyse de notre segment référent nous permet à présent d'illustrer *l'analyse intertextuelle*. Ainsi, constatons-nous que notre segment d'étude : **lâ ikrâha fî–dîn**, a fait l'objet de nombreuses *« circonstances de révélation »*. L'on apprend par ces **asbâb** que lorsque des médinoises mettaient au monde des enfants mort-nés elles faisaient parfois vœu que s'il advenait qu'un de leurs enfants survive elles le confieraient à des juifs qui alors le judaïsaient. Mais, quand la tribu juive des Banû an–Naḍîr fut expulsée de Médine, les Ansâr

de capitation. Nous avons là un exemple de la démarche exégétique rétroactive classique : à partir d'une mesure ou d'un concept que les besoins de l'Islam nécessitaient, il a été cherché dans le Coran un terme ou un verset qui pourrait être compatible avec l'objectif voulu. Il suffit alors de lui surimposer la nouvelle valeur sémantique souhaitée et la ligne de lecture adéquate. Cette démarche génère un phénomène herméneutique expliquant pour une grande part le différentiel entre l'Islam et les énoncés coraniques ainsi que les difficultés de compréhension du texte hors exégèse antérieure. Nous mesurons ici l'intérêt d'une démarche analytique systématisée quant à la levée de ce type de surimpositions signifiantes.

[1] Citons Joseph Chelhod, *Structure du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1964 ; *Le sacrifice chez les Arabes*, Puf, 1955. De Maxime Rodinson, citons son *Mahomet*, Seuil, Paris, 1994.

dirent : *« Ne laissons pas partir nos enfants avec eux »*, alors ce verset fut révélé. En une autre version, des enfants de médinois avaient été, sans que l'on sache pourquoi, judaïsés ou christianisés, mais « *quand Dieu vint avec l'Islam* [*sic*] » ils voulurent forcer ces enfants à se convertir à l'Islam, alors ce verset fut révélé. Un autre "récit de circonstance" nous enseigne qu'un homme, parfois marchand d'huile vers le Shâm, parfois résident médinois, demanda au Prophète s'il pouvait obliger ses deux enfants chrétiens à embrasser l'Islam, alors ce verset fut révélé. L'on rapporte aussi que des enfants qui avaient été allaités par des nourrices juives s'étaient judaïsés et que l'on ne voulut pas les laisser partir lors de l'expulsion des Banû an–Naḍîr, alors ce verset fut révélé. L'inverse est aussi rapporté : des médinois islamisés voulurent imposer à leurs nourrices juives, de la tribu des Banû Qurayẓa cette fois-ci, de se convertir à l'Islam, alors ce verset fut révélé. Prolixité, diversité, incertitudes, divergences, témoignent sans détour de la construction textuelle non coordonnée chronologiquement de ces circonstances prétendument à l'origine de la révélation coranique de ce verset. Leur analyse textuelle met en avant un point commun : le mot **dîn** y est compris comme signifiant uniquement religion mais, hormis le cas dissonant des nourrices juives généralement écarté par les exégètes, par religion l'on entend ici spécifiquement le judaïsme ou le christianisme, ou les deux. Ceci indique que l'exégèse post-coranique était bien en concurrence directe avec ces deux seules obédiences qui, on le sait, furent au centre tant des préoccupations des théologiens que de l'élaboration normative de l'Islam. La notion de contrainte est alors réduite à la seule discussion autour de la conversion forcée de ces non-musulmans, question politico-théologique d'empire, alors même que le Coran en de nombreux versets antérieurs a par ailleurs exclu toute possibilité en la matière.[1] De plus, le seul statut envisagé est celui de l'enfant, ceci du fait que juridiquement celui-ci demeure sous l'autorité parentale, développement du Droit musulman inconnu du Coran. L'ensemble dénote une volonté exégétique aussi précise que construite, indice suggérant par déduction que le propos coranique dut être antérieurement perçu différemment : la liberté de croire en suivant n'importe quelle religion, position que l'Islam post-coranique ne pouvait valider et qu'il s'attache ici à verrouiller.

Concernant les sources *intertextuelles historiques*, l'on observe qu'elles convergent quant au concept de tolérance religieuse. En effet, les mondes nord-arabiques et sudarabiques connurent de nombreuses alternances de pouvoirs politico-religieux marquées par de multiples exactions et conversions forcées. Qu'il s'agisse des diverses persécutions chrétiennes ou juives menées par les uns comme les autres au Moyen-Orient, des pogroms de l'Empire sassanide, des guerres de religion des royaumes himyarites, du règne sanglant du roi juif Dhû Nuwwâs et du massacre des chrétiens de Najrân vers 543, les sources témoignent d'une conception théo-politique de la religion. Dans l'entre-deux, l'arabie polythéiste ne semble pas avoir suivi ce schéma sans doute du fait que jamais les tribus nomades ou sédentaires ne furent constituées en pouvoir centralisé. De fait, ces Arabes pratiquaient un équivalent polythéisme élargi qui, au-delà de leurs divinités supérieures, intégrait sans difficulté celles des autres. Le panthéon arabe était de la sorte aussi varié que labile et, si le culte de certaines divinités était partagé, nombreux étaient les dieux claniques, voire personnels.[2] Ce contexte explique que la culture religieuse des Arabes ne semble pas avoir connu la notion d'hérésie ni celle de conversion forcée. Ils durent donc se trouver face à une situation nouvelle provoquée par la prédication de ce prophète voulant exclure leurs

---

[1] Par exemple, et selon la lecture exégétique classique : « *...contraindrais-tu les gens à croire* », S10.V99 ou « *Ce n'est pas à toi de les guider, mais Dieu guide qui Il veut…* », S2.V272.

[2] Cf. la réponse critique documentée de M. M. Janif à Jan M. F. van Reeth : *Hénothéisme et pluriformité divine. Le temple de Dusarès*, Acta Orientalia Belgica, XVII, Bruxelles, 2003, p. 63-82, in Moulay Mhamed Janif, *Polythéisme, hénothéisme ou monothéisme en Arabie préislamique ? À propos d'un article récent*. Cahiers des études anciennes, en ligne, XLIII, 2006.

dieux au profit d'un seul et, plus encore, remettant en cause la validité de leur foi. Conséquemment, les divers combats menés par Quraysh contre Muhammad ne relevèrent pas réellement d'une guerre de religion. D'après le Coran, ils ne le combattirent jamais en tant qu'apostat du polythéisme, mais bien parce qu'ils pressentaient que son message monothéiste menaçait leur propre polythéisme, sans compter les enjeux économiques et politiques qurayshites alors maîtres et bénéficiaires d'un des plus grands temples de l'Arabie polythéiste. En un tel contexte de réception, l'on ne peut donc pas s'attendre à ce que notre **lâ ikrâha fî–d–dîn** s'adressant visiblement à ces mêmes Arabes et ne concernant manifestement pas non plus les Gens du Livre, puisse condamner ce qui n'existe pas pour eux : l'intolérance religieuse et la conversion forcée. Se trouve ainsi confirmé par l'intertextualité, au sens large de sources externes, ce que nous avions déjà mis en évidence lors de l'analyse sémantique puis de celles du contexte proche et du contexte d'insertion : le mot **ad–dîn** ne désigne pas en ce verset la religion, mais *la foi*. Reste à déterminer la nature du concept foi ainsi mobilisé, ce qui ne pourra être réalisé que lors des deux étapes à venir.

3. b. 4 –*Résumé méthodologique*

Étape III : Analyse contextuelle

Phase de réduction de la polysémie sémantique résiduelle provenant des deux étapes précédentes.

A – Intratextualité

I – Métatextualité :

1- Rechercher *exhaustivement* l'ensemble des parties du texte coranique qui informent celle étudiée.
2- Mener cette recherche *non thématiquement*, mais systématiquement.
3- Vérifier la *cohérence* de sens des éléments inventoriés.
4- Vérifier la *convergence* contextuelle ou communauté de contexte entre les diverses parties mises en relation métatextuelle.

II – Contexte d'énonciation :

1- Définir le *contexte général* par l'étude structurelle et compositionnelle de la sourate support.
2- Relever les marqueurs sémantiques de la *composition du texte*.
3- Identifier les différents niveaux : parties, chapitres, paragraphes, alinéas.
4- Analyser le *contexte proche*.
5- Analyser le *contexte d'insertion*.

B – Intertextualité

I – Sources interprétatives :

1- Déconstruction critique du *corpus exégétique*.
2- Déconstruction critique des *hadîths* mis en jeu dans les exégèses.
3- Déterminer la critique coranique du *corpus biblique*.
4- Déconstruction critique du *corpus islamologique* exégétique.
5- Ne pas recourir aux *traductions* du texte coranique.

II – Sources historiques :

6- Déconstruction critique des *circonstances de révélation*.
7- Déconstruction critique des *Sîra*.
8- Comprendre les *données historiques* par le Coran et non l'inverse.

En conclusion, nous aurons consacré un long développement à *l'analyse contextuelle*, sujet capital quant à la compréhension du texte coranique et occupant une place centrale en notre méthodologie. Concernant *l'intertextualité*, nous l'avons souligné à de multiples occasions, de grandes précautions sont nécessaires lors de ces opérations de mises en concordance et/ou comparaison. Les biais et les cercles herméneutiques sont ici fort nombreux et par essence non apparents. Aussi, face à ces difficultés et conformément à la position synchronique de notre démarche, *l'Analyse Littérale du Coran* ne peut et ne doit être fondamentalement et prioritairement qu'intra-coranique, c'est-à-dire basée sur *les contextes intratextuels*. En ce cadre, c'est donc complémentairement que les sources externes seront intégrées au processus d'analyse et c'est à ce titre qu'elles pourront effectivement éclairer la connaissance des conditions d'expression du Coran en lui-même et par lui-même. Ainsi, est-ce du fait même de *l'intratextualité* complexe que le Coran développe que notre approche donne logiquement priorité au texte coranique en tant que vecteur de sa propre signifiance. C'est sans aucun doute le recours à cet axe intratextuel et aux outils mis en place pour l'explorer rationnellement et systématiquement qui caractérise au mieux notre processus d'analyse littérale.

4 – Analyse de la convergence coranique

Lors de l'*analyse contextuelle,* phase 3 de notre méthodologie, nous avions traité de la notion de *cohérence intratextuelle*. Cette démarche permettait par une étude exhaustive des occurrences correspondantes d'infirmer un certain nombre d'hypothèses de sens qui avaient été produites à priori au cours de l'*analyse sémantique*. Nous recherchions de la sorte des *divergences* afin de réduire les significations théoriquement possibles.

4. a – *Méthodologie de la convergence coranique*

Étant entendu qu'il ne devrait pas à ce stade subsister de contradictions intratextuelles et compte tenu nécessairement du postulat de cohérence coranique, il s'agira de vérifier la *convergence* coranique. Autrement dit, la ou les dernières options signifiantes résultant du processus d'analyse sont-elles étayées par d'autres éléments repérables dans l'ensemble du texte coranique, chacune de ces composantes mises en comparaison devant avoir été auparavant soumise à l'analyse littérale ? En d'autres termes, cette opération de présynthèse intra-coranique vérifiera la compatibilité intratextuelle des éléments en jeu. Par voie de conséquence, ce process permettra de déceler une erreur d'analyse antérieure dès lors que l'on viendrait à détecter une absence de compatibilité, ce qui nécessiterait de reprendre le processus afin d'identifier à quel niveau une faute ou une imprécision a été commise. Les erreurs peuvent être par défaut : oubli lexical, manque d'exhaustivité, ou par ajout, lesquels sont principalement dû à l'immixtion interprétative.

4. b – *Application méthodologique*

À titre de démonstration pratique de l'analyse de convergence, nous soumettrons donc notre segment d'étude **lâ ikrâha fî–dîn** à ce dernier test de *l'Analyse Littérale du Coran*. Pour ce faire, nous proposerons un résumé des étapes précédentes.

1– S'agissant de *l'analyse lexicale*, plusieurs points avaient pu être précisés :

- Le segment **lâ ikrâha** ne pouvait que signifier *point de contrainte*.

- Concernant la polysémie du terme-clef **dîn**, il ne pouvait être retenu que la série *religion*, *culte*, *croyance*. Le champ lexical du verset en lequel il était inséré et par lequel il était spécifié permettait de sélectionner préférentiellement le sens de *croyance* et, plus encore, mais à priori à ce stade-là, celui d'un concept associé : *la foi*.
- Les latitudes offertes par la préposition « **fî** » correspondaient à plusieurs possibilités d'expression en français, au sens propre comme figuré, ex. : *dans*, *en*, *au sujet de*.

2– Résultant de *l'analyse sémantique*, un ensemble de significations a été mis à jour de manière systématique. À savoir, en fonction de notre terminologie méthodologique sept sens premiers : 1- *point de contrainte dans la foi* ; 2- *point de contrainte en matière de foi* ; 3- *point de contrainte par rapport à la foi* ; 4- *point de contrainte à l'égard de la foi* ; 5- *point de contrainte au sujet de la foi* ; 6- *point de contrainte à la foi* ; 7- *point de contrainte en la foi*. Mais aussi quatre interprétations dérivées, onze interprétations secondes, sept surinterprétations. Notons que de manière générale ces possibilités interprétatives étaient principalement construites à partir de l'attribution du sens *religion* au référent **dîn**, voire celui de *Islam*, ainsi qu'en fonction de différentes acceptions conférées à la notion de *contrainte*.

3– Concernant *l'analyse contextuelle* en son versant *intratextuel*, les divers niveaux envisagés ont permis les constatations suivantes :
- L'étude de la *cohérence* du *contexte métatextuel* aura révélé que l'existence d'une abrogation exégétique de notre verset par des versets du type « verset du sabre » traduisait le fait que l'exégèse avait compris ce verset comme étant en faveur de la liberté de pratiquer la religion de son choix, position coranique qu'elle ne pouvait pas soutenir pour des raisons théologico-politiques qui lui sont propres.
- L'investigation du *contexte général* indiquait la dimension ontologique du propos coranique au chapitre concerné et confirmait que le terme-clef **dîn** pouvait effectivement être entendu comme signifiant *foi*. Ce double aspect permettait donc de ne valider que trois des sept sens premiers : *point de contrainte dans la foi ; point de contrainte en matière de foi* ; *point de contrainte au sujet de la foi*, ainsi qu'une seule interprétation dérivée : *la foi relève de la liberté de choix*. Toutefois, nous pouvions aussi retenir la portée téléologique dudit chapitre et, en ce cas, le terme **dîn** pouvait être compris comme signifiant religion, ce qui ne validait que les interprétations secondes suivantes : *chacun est libre de choisir sa religion* ; *nous sommes libres de ne pas avoir de religion* ; *nul ne peut être contraint à choisir une religion* ; *l'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat* ; *l'on est libre de changer de religion*. Soit neuf significations possibles sur les vingt-neuf initiales.
- L'examen du *contexte proche* avait permis d'éliminer les hypothèses de sens en référence avec la problématique religieuse. Quatre propositions restaient donc candidates.
- L'analyse du *contexte d'insertion* confirma que l'on ne pouvait guère retenir pour **ad–dîn** le sens de religion et que, d'autre part, la *foi*/**ad-dîn** s'entendait ici non pas comme l'adoption d'une religion, mais en tant que concept théologique : croire en Dieu, et cela en tant que choix hors contrainte. Il ne pouvait alors être validé que les trois propositions suivantes : *point de contrainte en matière de foi* ; *point de contrainte dans la foi* ; *la foi relève de la liberté de choix*.

4– L'analyse contextuelle en son volet *intertextuel* a mené l'enquête critique autour des « circonstances de révélation » mises en jeu par la tradition exégétique. Celle-ci confirma que l'on avait préférentiellement orienté et figé le terme **ad–dîn** et retenu la seule solution de sens *religion*, voire *l'Islam* lui-même. Ce travail de reconstruction à postériori indiquait que l'on avait dû déceler dans le texte coranique des failles de sens qu'il convenait de surfacer. Compte tenu des données précédentes, nous trouvions là une indication confirmant

le fait que ces récits forgés avaient pour fonction d'effacer toute autre signification possible, notamment la liberté de croire. Quant à la lecture croisée des sources historiques externes comme internes elle a permis de mettre en évidence une notion importante : l'intolérance religieuse n'appartenait pas à la culture polythéiste de l'Arabie, première réceptionnaire supposée du Coran. Ceci attestait donc par une voie non-exégétique que notre segment et son verset ne pouvaient concerner ladite intolérance religieuse, mais s'inscrivaient en une perspective relevant de la question de la foi.

Comme prévu par la théorie, nous aurons constaté que l'analyse sémantique était productive de sens, phase de développement algébrique, et que l'analyse contextuelle avait un fort pouvoir réducteur. À ce point de notre analyse littérale du Coran, l'ensemble des opérations ramène de manière organisée et selon un processus algorithmique notre énoncé initial : **lâ ikrâha fî–d–dîn**, à une seule idée : *la foi relève de la liberté de choix*. La phase de présynthèse visera alors à vérifier la convergence de ce concept et du corpus coranique. En d'autres termes, compte tenu du caractère de *cohérence métatextuelle* que nous postulons, existe-t-il dans le Coran des propositions venant confirmer celle-ci ou la contredire ? Bien évidemment, cette phase nécessite à son tour que la recherche intra-coranique soit exhaustive. Et, pour y parvenir de manière systématisée, il est possible d'interroger l'énoncé final : *la foi relève de la liberté de choix*, lequel pose quatre questions, autant d'axes à explorer :

1- *Qu'est-ce que la foi dans le Coran ?*

Avant toute chose, il s'agit d'un concept clairement défini correspondant dans la terminologie exégétique au *Pacte initial*. La référence coranique est célèbre, le v172 de la sourate 7 fonde la notion de *foi* en Dieu *innée*. Il s'agit d'une connaissance intime propre aux hommes et justifiant en sa perspective téléologique qu'au Jour Dernier tous auront à répondre de leur positionnement en la matière.[1] Cette thématique sera plus amplement développée en notre Partie III : *Synthèses & Perspectives*. Pour l'essentiel, selon ce verset et ses complémentaires, la foi en l'existence d'un Dieu unique et unique Seigneur apparaît être ontologique à l'Homme, d'où le fait que nous la caractérisions d'une majuscule : *Foi*.

2- *Qu'est-ce que le contraire de la foi ?*

Croire ou ne pas croire ? Telle est pour l'Homme la question. À la *Foi* innée répond un autre concept coranique le **kufr**. Cet emploi néologique[2] indique étymologiquement que refuser de croire revient à *dissimuler*/**kafara** ce que l'on sait être, c'est-à-dire en l'occurrence la connaissance en soi-même de l'existence seigneuriale. Le **kâfir** est donc celui qui dénie, *le dénégateur*, et non pas l'incroyant ou autre mécréant. Ainsi, selon le Coran, le *déni*/**al–kufr** est-il l'antithèse de la *Foi*/**al–îmân**, et ceci est confirmé à maintes reprises, ex. : « *Certes, ceux qui échangent la foi* [**al–îmân**] *contre le déni* [**al–kufr**] *en rien ne nuisent à Dieu…* », S3.V177.

3- *Qu'est-ce que la liberté de croire ?*

Fondamentalement, si l'on valide le concept de Foi innée et la possibilité admise par le Coran de la dénier, l'on en déduit que cette Foi, quoiqu'ontologique à l'Homme, ne

[1] « *Et lorsque ton Seigneur tira des Fils d'Adam, de leurs reins, leur descendance, et les appela à témoigner d'eux-mêmes : Ne suis-Je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui, nous en avons été témoins. Ceci afin que vous ne disiez point au Jour de la Résurrection : Vraiment, nous étions sans le savoir.* », S7.V172.

[2] Voir sur ce point en ce chapitre l'alinéa 1. a – Méthodologie de l'analyse lexicale.

s'impose pas à lui à la manière d'un instinct. Être de raison, il peut donc aussi s'opposer volontairement à cette pré-connaissance, ex. : « *Dis, la vérité vient de votre Seigneur, et qui veut croit et qui veut dénie…* ».[1] La foi des uns comme la "non-foi" des autres relèvent ainsi d'un positionnement individuel et non d'une entreprise de coercition, les versets en ce sens sont nombreux, ex. : « *Ceci n'est qu'un rappel et, qui veut, prend vers son Seigneur chemin* », S73.V19 ; « *Bien que tu désires ardemment leur guidée, Dieu ne guide pas qui s'égare par lui-même…* », S16.V37. En apparence, mais alors en contradiction, pourrait être opposé à ce principe la série des versets censés poser que Dieu guide qui Il veut et égare qui Il veut, nous reviendrons sur la résolution de cette classique aporie en notre Partie II.[2]

4- *Qu'est-ce que le libre arbitre en matière de religion ?*

Ce n'est point là une interrogation directement issue de l'énoncé initial, mais une conséquence des trois précédentes questions. En effet, si le Coran affirme la possibilité du croire comme du non-croire en Dieu en tant que choix métaphysique fondamental – c'est-à-dire la relation d'acceptation ou de refus que l'Homme établit ou non avec la Foi ontologique – la question de l'expression de la foi personnelle selon telle ou telle forme religieuse ne devrait pas entrer en ligne de compte, si ce n'est qu'à titre d'engagement individuel. Ceci est clairement exprimé au verset suivant : « *...à chacun d'entre vous, Nous avons assigné une voie générale et un chemin spécifique. Et, si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une unique communauté religieuse, mais c'est afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné. Rivalisez donc en bonnes œuvres, c'est vers Dieu que vous retournez tous ensemble, et Il vous informera quant à ce sur quoi vous divergiez.* »[3]

De même, un tel positionnement coranique ne fera sens que si par ailleurs il prône la notion dite de Salut universel, c'est-à-dire quelles que soient les religions de type monothéiste concernées. Plusieurs versets en attestent, citons : « *En vérité, ceux qui croient : les judaïsés, les chrétiens et les sabéens, qui croit en Dieu et au Jour Dernier et œuvre en bien, ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur. Et nulle crainte pour eux, ils ne seront point affligés.* »[4] Quoi qu'il en soit, ce verset, largement abrogé ou restreint en portée par l'Exégèse,[5] peut être explicité par les suivants : « *Quant à ceux qui croient et œuvrent en bien, Nous les ferons entrer en des jardins au pied desquels coulent les ruisseaux, ils y demeureront à jamais. Telle est la promesse vraie de Dieu, et qui est plus véridique que Dieu en propos ! Ce n'est point selon vos désirs, ni selon les désirs des Gens du Livre, mais qui commettra un mal en sera payé, et il ne trouvera contre Dieu ni allié ni secoureur. Mais qui aura œuvré en bien, homme ou femme, en tant que croyant, ce sont ceux-là qui entreront au Paradis, et ils ne seront pas lésés d'un iota.* », S4.V122-124.

En synthèse, le sujet n'est donc pas à priori l'interdiction de pressions extérieures exercées sur un individu afin qu'il croie ou, plus erroné encore, qu'il accepte contre son gré de changer de religion ou d'en adopter une. En cette logique, pour **ad–dîn**, l'on ne peut retenir le sens de *religion* ou, en surinterprétant la détermination par l'article, *l'Islam*. À partir du sens usuel de *croyance* que revêt le terme **ad–dîn**, l'étude des différents niveaux contextuels a montré que la signification voulue en ce verset pour **ad-dîn** est *la foi*. Non pas ce que l'on nomme la foi personnelle, mais *la Foi* en tant que concept spécifiquement

[1] S18. V29.
[2] Partie II, Chapitre VII, 2. Étude de **dîni-hi**, verset S5.V54 et Chapitre VIII, § 1, alinéa 1. b – *S42.V13*.
[3] S5.V48. Cf. analyse de ce verset-clef : Partie III, § 6, alinéa – Pluralité des religions selon le Coran.
[4] S2.V62. Voir idem en S5.V69. Nombreuses occurrences en ce présent travail, voir en particulier la synthèse qui en est faite en Partie III, § 6, alinéa – L'exclusive du Salut selon le Coran.
[5] Idem.

coranique[1] signalé par nous par une majuscule distinctive. Nous avancerons ici que ce choix : **dîn**, pris pour *Foi ontologique*, exprime l'activité néologique du Coran. Nous avons déjà signalé cette particularité découlant, d'une part, de la faible portée conceptuelle de la langue arabe employée et, d'autre part, de la forte créativité conceptuelle coranique. En usage chez les Arabes, le terme **îmân** signifiait faire *confiance à quelqu'un*, *croire ce qu'il dit* ou *protéger quelqu'un*. Si dans le Coran il conserve ce sens comme en S49.V14-15, il recouvre aussi le sens nouveau de *avoir foi en Dieu et en Sa Révélation*. Sans entrer dans les détails de l'analyse exhaustive de l'emploi de ce terme dans le Coran, l'on retiendra que ce premier déplacement de sens du terme **îmân** aboutit à ce que nous qualifierons de *foi personnelle*. [2] La polysémie du mot **dîn** et la souplesse d'une partie de son champ lexical le rendaient donc seul disponible pour prendre en charge le concept de *Foi* ontologique tel que le Coran le théorise.

En fonction de ce concept de Foi ontologique à l'Homme, il a été confirmé que la contrainte en question ne vise pas un système de pressions extérieures, mais concerne la disposition de chacun vis-à-vis de cette Foi innée. Il s'agit donc de dire que l'existence en tout homme de cette Foi n'est en rien contraignante par elle-même et que chaque être dispose de la capacité à l'accepter ou à la dénier, l'espace de non-contrainte est en ce cas intérieur à soi. Telle est la compréhension de l'énoncé *la foi relève de la liberté de choix* comme signifiant du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** et délivré en tant que *sens littéral* résultant du processus d'analyse littérale. En synthèse, nous pouvons le formuler ainsi : « La Foi innée ontologique à l'Homme n'exerce point sur ce dernier de contrainte. Il est de sa capacité et de son libre arbitre de l'accepter et, ce faisant, de reconnaître Dieu en tant que son Seigneur, il se détermine alors comme *croyant*/**mu'mîn**. » Or, cette aptitude cognitive propre à son genre lui permet aussi de refuser cette connaissance intime délivrée par la Foi et, parce qu'elle lui est ontologique, ceci ne peut se faire que selon un processus de *déni*/**kufr**. Logiquement, puisque le sens littéral est un résultat d'analyse et non un postulat de sens, cette signification sera en accord avec les autres éléments constitutifs du verset référent, v256, et de l'ensemble des contextes en lesquels il s'intègre. Succinctement, signalons les indications suivantes : Si la Foi n'est pas en elle-même contraignante, elle est cependant le critère à l'aune duquel la raison se positionnera, d'où l'affirmation faisant suite : « *la droiture* [c'est-à-dire l'acceptation de la Foi] *se distingue clairement de l'égarement* [son refus] », V256. De même, la Foi postulant par essence le monothéisme, il est dit du croyant en ce même verset qu'il est celui « *qui rejette les idoles et croit en Dieu* », c'est en ce sens et par son choix libre qu'il « *a saisi l'anse la plus solide, sans fêlure aucune* », autrement dit : accepter la Foi plutôt que la dénier et dévier ainsi du monothéisme seigneurial. Ainsi, ce discours fait sens sans difficulté particulière en fonction des divers niveaux contextuels que nous avons au préalable étudiés.

En conclusion, il est aisément possible de confirmer un niveau élevé de convergence entre les problématiques concernées par l'énoncé *la foi relève de la liberté de choix* et le concept coranique de *Foi* lui correspondant, ainsi que les principaux attendus que cela

[1] Pour être précis, les Pères de l'Église avaient théorisé sur le sujet de la Foi à la suite de Lactance et de Philon d'Alexandrie, lui-même reprenant en cela d'antiques principes platoniciens, cf. Geneviève Gobillot, *Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam*, in *L'orient chrétien dans l'Empire musulman*, Les éditions de Paris, 2005, p. 59-90. Néanmoins, la spécificité du concept coranique est d'avoir circonscrit la notion de Foi, vue en tant qu'entité pure, sans pour autant, à la différence des Pères de l'Église, l'étendre au concept de « religion de Dieu », religion que l'homme aurait de ce fait la capacité de découvrir « dans les cieux » selon les termes patristiques.

[2] Cette notion sera à maintes reprises croisée, en voir la synthèse en Partie III, § 6, alinéa – Pluralité et universalité de la foi selon le Coran.

suppose. Cette phase de l'analyse littérale aura donc permis la validation d'une unique solution de sens pour le segment **lâ ikrâha fî–d–dîn**.

4. c – *Résumé méthodologique*

Étape IV : Analyse de la convergence coranique

Phase métatextuelle de présynthèse

1- Résumer les principes et notions de chaque étape précédente.
2- Interroger ces résultats pour en dégager les postulats et les conséquences qui en découlent.
3- Mener une enquête intratextuelle exhaustive quant aux principes les justifiant ou en découlant.
4- Vérifier la convergence entre la ou les solutions de sens restantes et les éléments coraniques de l'enquête intratextuelle.

5– Résolution du sens littéral.

Au chapitre III de cette Partie I : Sens littéral et Vérité du texte, nous avions théorisé l'existence du *sens littéral*. Le modèle que nous avions concrétisé supposait que ce dernier n'existait qu'en une zone de sens représentant la conjonction maximum des trois *intentiones*.[1] Nous avions alors défini le sens littéral comme étant « *toute solution de sens donnée appartenant aux sens premiers et/ou à certaines interprétations coïncidentes* ». Il ne pouvait par conséquent être déterminé qu'à partir d'un processus sélectif et électif mettant en évidence ces diverses solutions par une approche systématisée de leur obtention et réduction, opérations algorithmiques réalisées lors des quatre étapes précédentes de notre démarche analytique. De la sorte, nous avons pu vérifier par application à un exemple coranique la définition méthodologique du sens littéral telle que nous l'avions établie : « *toute solution de sens qui, tout en portant sur une portion d'un texte, ne puisse être infirmée par une autre portion du même texte, la somme de ces occurrences ne pouvant entrer en contradiction avec tout ou partie de l'ensemble du texte. Le sens littéral est ainsi une entité cohérente transversale au texte et prouvée par sa cohérence intratextuelle* ».

5. a – *Méthodologie de résolution du sens littéral*

La résolution du sens littéral est selon notre schématisation initiale l'ultime étape du processus d'*analyse littérale du Coran*, elle correspond à la phase de synthèse comportant elle-même deux paliers : *transposition* et *traduction*.

– *Transposition*. Nous aurons pu constater que l'analyse littérale menée jusqu'à présent ne produit pas une traduction de l'énoncé étudié, mais l'expression de sa *signification littérale*, en quelque sorte un calque de signification du *sens littéral*. Fait logique, puisque tout signe linguistique renvoie à un ou des référents et que notre processus d'analyse ne suit pas une démarche traductionnelle, ledit référent littéral sera donc à son tour

[1] Pour rappel : *intentio auctoris* ; *intentio operis* ; *intentio lectoris*.

systématiquement exprimé par un signifiant. À l'évidence, c'est à ce stade que la problématique du cercle herméneutique nous rattraperait, l'énoncé ainsi obtenu pouvant à son tour générer un cycle interprétatif ou laisser supposer de notre propre méthodologie qu'il faille lui aussi le soumettre à l'analyse, et ce, indéfiniment. Aussi, par ce que toute résolution algébrique est vectorielle, la *résolution du sens littéral* suppose que le signifié de cet énoncé se déduise directement à partir du faisceau convergent des données collectées lors des phases précédentes d'analyse. Ceci représente la phase de *transposition*, terme pris dans le sens de transfert adapté d'une information.

– *Traduction*. Nous sommes à présent parvenus à l'ultime étape : *la traduction* du texte source en fonction des résultats de l'analyse littérale et de leur transcription signifiante. Une première remarque, cette démarche n'est pas à confondre avec la notion de traduction littérale que, selon notre terminologie, l'on devrait qualifier de littéraliste, nous nous sommes préliminairement expliqué quant à la différence entre littéralité et littéralisme.[1] De notre point de vue méthodologique, ce n'est pas tant le passage d'une langue source à une langue cible qui nous préoccupe, mais la fiabilité du transfert du *sens littéral* vers un énoncé qui devra pourtant être fidèle à l'original arabe, un *énoncé littéral*. C'est qu'en effet, cette opération peut générer des espaces interprétatifs liés aux caractéristiques de la langue cible et aux contraintes imposées par la langue source. Malgré tout, il serait inexact de supposer que cette problématique ne concernerait pas l'analyse littérale menée en arabe. Outre la particularité du rapport à la langue arabe chez un arabophone, "langue paternelle" comme nous l'avons par ailleurs indiqué,[2] il n'en demeure pas moins que le fait de formuler une pensée ou d'en lire la formulation est une activité herméneutique, aussi est-il communément admis que toute traduction est de principe un travail à haut risque interprétatif. De ce fait, l'analyse littérale propose avant toute démarche traductionnelle de maîtriser l'activité herméneutique et de dégager par des voies systématisées non pas une interprétation du texte, mais son sens littéral. Cette démarche préalable a donc pour fonction conséquente de permettre au traducteur de transcrire, non pas une interprétation du texte source, mais son sens littéral, lui-même expression non-interprétée et, surtout, barrière contingentant l'acte traductionnel. De la sorte, il ne serait plus exact de supposer que *traduire c'est trahir*, et nous pourrions poser que *traduire est dire*, dire le sens littéral. Reste à veiller à l'adéquation entre ce sens littéral exprimé présentement en français et le cadre sémantique déterminé par le texte arabe. Pour notre part, nous nous sommes fixé comme règle de respecter autant que faire se peut l'ordre syntaxique et de demeurer le plus souvent au mot près, ce qui dans le cas de notre segment test est chose aisée.

5. b – *Application méthodologique*

L'étude du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** et de son verset support selon la démarche algorithmique de l'Analyse Littérale du Coran a permis la production d'un énoncé du sens littéral analytiquement déterminé et ainsi libellé : *la foi en tant que foi personnelle relève de la liberté de choix*. Ce faisant, nous aurons montré que le terme **ikrâha** ne signifiait pas *coercition*, mais que l'on devait l'entendre par *contrainte*. La négation **lâ ikrâha** indiquant que par définition et de principe la *Foi* dite ontologique ou innée n'exerçait aucune contrainte intrinsèque sur l'être humain qui, de fait, était pleinement libre de reconnaître en lui-même l'existence de la Foi ontologique ou de la dénier. Autrement dit, d'acquérir ainsi une *foi personnelle*/**mu'mîn** ou de devenir *dénégateur*/**kâfir** de la *Foi ontologique*.

---

[1] Cf. Partie I, Chapitre III, § 1. Définitions du littéral.

[2] Voir au présent chapitre : 2 – Analyse sémantique.

S'agissant de l'ultime étape, la traduction du *sens littéral* obtenu, et en prenant en compte la multiplicité de correspondances de la préposition « **fî** » en français, le sens littéral du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** pourrait être transcrit comme suit : *pas de* [**lâ**] *contrainte* [**ikrâha**] *en* [**fî**] *la Foi* [**ad–dîn**], mais aussi par : *point de contrainte en la Foi* ; *point de contrainte dans la Foi* ; *point de contrainte par la Foi* ; *point de contrainte à la Foi* ; *point de contrainte en matière de Foi*. Les deux dernières propositions sont à rejeter, car elles pourraient induire un contresens et ramener à l'idée écartée par l'analyse littérale, à savoir : contraindre à croire. De même, l'expression *point de contrainte par la Foi* laisse à penser que l'on pourrait forcer à croire au nom de sa propre foi. Pareillement, l'on ne retiendra pas la formulation *point de contrainte dans la Foi* qui pourrait indiquer que le fait de croire ne doit pas être accompagné de contraintes, rituelles par exemple, ce qui n'est point le sujet mis en évidence par le sens littéral. Concernant les deux locutions restantes : *pas de contrainte en la Foi* et *point de contrainte en la Foi*, nous observerons que l'adverbe de négation « *point* » a une valeur plus inconditionnelle et permanente que « *pas* » plus limité et temporaire. L'adverbe « *point* » est en cela l'équivalent de la négation « **lâ** » qui, lorsqu'elle entraîne le cas direct comme ici en **ikrâh***a*, a valeur catégorique absolue. Toutefois, en *point de contrainte* le français impose deux termes à la négation : « *point de* », au lieu d'un seul en arabe : « **lâ** ». Fonction de notre cahier des charges littéral, il nous paraît alors préférable d'avoir recours à l'adjectif indéfini « *nul* » qui, en plus de son unicité, exprime parfaitement que la chose visée est absolument et intrinsèquement inexistante à l'état mentionné. Est ainsi justifiée notre solution finale pour **lâ ikrâha fî–d–dîn** :

« *Nulle contrainte en la Foi* ».

Bien que cela n'ait en soi rien de systématique, nous aurons présentement constaté que le résultat littéral concernant ce verset diffère de ce que l'exégèse avait produit tout comme à sa suite l'islamologie, toutes deux ayant retenu pour le terme-clef **dîn** le sens de *religion*. De fait, et de manière rationnellement organisée, l'analyse littérale a mis en évidence un emploi néologique propre au Coran, **dîn**/*Foi*, et à sa logique interne. Il est donc attendu que nous retrouvions logiquement les conséquences conceptuelles d'une telle signification lors de l'étude exhaustive de ce terme, Partie II, tout comme en ses applications théologiques développées en Partie III.

5. c – *Résumé méthodologique*

Étape V : Résolution du sens littéral

Phase de synthèse

1- Transposer les données obtenues constitutives du sens littéral.
2- Traduire terme à terme le texte source en fonction du sens littéral.
3- Ne pas employer de tournure propre à la langue hôte.
4- Veiller à ne pas créer d'ambiguïtés textuelles.
5- Respecter au mieux l'ordre syntaxique du texte arabe et le nombre de termes.

Conclusion

Nous aurons envisagé en cette Partie I les limites de l'herméneutique en tant que système d'explication du phénomène de compréhension lors de l'acte de lecture, cf. Chap. I. Ce faisant, nous aurons pu distinguer les concepts de *sens* et *d'interprétation* et leurs différents niveaux, cf. Chap. II. Puis, par voie de conséquence, nous aurons montré au Chapitre III l'existence théorique d'un *sens littéral* ou *sémique*. La modélisation proposée nous aura permis d'élaborer une méthodologie générale supposant la possibilité de l'établissement du sens littéral de manière rationnellement organisée afin de contrôler les divers leviers et lieux d'action de l'interprétation ou de la surinterprétation. Appliqués au Coran en tant que corpus clos, c'est-à-dire en priorisant l'intratextualité par rapport à l'intertextualité et la synchronie par rapport à la diachronie, ces processus représentent une application spécialisée que nous avons dénommée *Analyse Littérale du Coran* ou A.L.C. L'exposé de cette méthodologie a été l'objet du présent Chapitre IV.

Ce processus d'analyse met en œuvre une série d'étapes opérant, à la manière d'un algorithme, le développement de l'ensemble des solutions de sens et leur réduction jusqu'à l'unité de sens dite *sens littéral* ou *sémique*, lequel n'est donc de notre point de vue que le résultat de cette méthodologie spécifique. De ce fait, le *sens littéral* n'est en rien l'établissement de la vérité du texte et, évidemment, encore moins celui de la Vérité du texte, vérité absolue ou, s'agissant du Coran, de la Vérité divine, mais il représente seulement une *vérité textuelle*, cf. Chap. III. Par *vérité textuelle*, nous entendons bien la solution de sens dont on ne peut affirmer qu'elle ne serait point signifiée sémantiquement et contextuellement par le texte en question. En d'autres termes, la construction rationnelle de la démonstration et de son organisation ainsi que les arguments qu'elle est dans l'obligation de fournir permettent de valider ledit sens littéral puisqu'elle offre, à contrario, les conditions de sa réfutabilité dès lors que peut être apportée la preuve d'erreurs ou de contradictions qui auraient pu apparaître lors des différentes étapes d'analyse. De cette particularité méthodologique découle le caractère scientifique de *l'Analyse Littérale du Coran* et de la notion de *sens littéral*. Subséquemment, ce domaine de signifié n'exclut nullement qu'un texte puisse être lu ou compris différemment, il indique seulement qu'en ce cas les mécanismes mis en jeu relèveront de l'interprétation au sens herméneutique ou littéraire du terme. Ceci justifie que nous ayons qualifié notre approche de *non-herméneutique*. Par ailleurs, le caractère non scientifique des démarches interprétatives explique que les résultats de sens qu'elles obtiennent puissent par essence être opposés les uns aux autres. Par contre si deux opérateurs parviennent à deux sens littéraux différents, cela implique que soit l'un des deux est erroné, une ou des erreurs étant alors intervenues lors du parcours analytique menant à ce dernier, soit les deux le sont.

Sous cet aspect, il est à nouveau avéré que le sens littéral n'est pas une alternative signifiante parmi d'autres, mais représente le sens partagé commun à l'ensemble des hypothèses interprétatives possibles ou émises. Enfin, parce que l'herméneutique est intrinsèque à la compréhension, rien n'exclut que la lecture de tout sens littéral expose à son tour au risque interprétatif. Le sens littéral s'oppose à l'interprétation, mais nullement à être interprété. Il convient de le souligner, la notion de *sens littéral* n'est ni une fin en soi, ni un retour en arrière. En effet, d'une part, le sens littéral n'est pas établi à partir de circonstances historiques, il ne s'agit donc pas d'un sens supposé à l'origine et que l'on pourrait historiciser pour aboutir de la sorte à ce que le propos coranique soit strictement limité aux conditions en lesquelles il s'est exprimé. D'autre part, puisque le sens littéral est déterminé contextuellement, c'est-à-dire en fonction des différents niveaux de contextes textuels, il ne fait réellement sens qu'en fonction de la paradigmatique coranique en laquelle il s'insère, et

ce fait est pleinement herméneutique. Loin de créer une circularité d'enfermement intra-coranique, ce qui serait extrêmement limitatif, s'offrent dès lors deux alternatives : utiliser ces faits littéraux en un système personnel d'interprétation ou bien en fonction des paradigmes coraniques, eux-mêmes issus d'une application extensive de l'analyse littérale au Coran. L'on peut de même supposer que ces données brutes littérales fournissent une base permettant une compréhension intemporelle et universelle du message délivré, ce à quoi nous nous essayerons en notre Partie III : *Synthèses & Perspectives*. Si cette première partie était le cœur théorétique de notre thèse, la Partie II en constituera le corps, corps que nous soumettrons à l'épreuve de l'esprit par l'analyse complète de deux termes-clefs coraniques : **dîn** et **islâm**, situation maximaliste s'il en est.

***

Addenda :

Du fait de ce long parcours, *l'Analyse Littérale du Coran* pourrait sembler complexe et difficile à mettre en œuvre. Ceci est en réalité dû à ce que notre exposé a nécessité la présentation détaillée des différentes étapes et des processus composant l'algorithme littéral. Il nous a fallu pour cela développer les caractéristiques des différentes composantes sémantiques, textuelles et contextuelles mises en jeu en cette équation littérale. Aussi, en aurons-nous détaillé les limites, les points de rupture, les domaines retenus, leur emploi et leur intégration au processus d'analyse. En pratique, cette analyse littérale s'avère relativement simple d'utilisation du fait même de sa systématisation, chaque étape pouvant aisément être individualisée et décomposée, notre application à la résolution littérale des termes **dîn** et **islâm** en sera la démonstration. Cette hiérarchisation de la recherche, et conséquemment des données obtenues, permet une marche en avant rigoureuse qui, si elle est objectivement suivie, aboutit à la production du *sens littéral* du ou des versets ainsi analysés. Afin d'illustrer l'ensemble du processus, nous proposons présentement deux annexes.

La première présente l'organigramme de notre *Analyse Littérale du Coran*. Elle met en avant l'ordre, la nature et la progression des opérations nécessaires à la détermination du *sens littéral*. Les flèches figurées indiquent les éléments de sens qui doivent eux aussi être soumis à cette analyse afin d'être validés ou invalidés par cette boucle de rétrocontrôle. Il sera utile de comparer cette mise en lumière concrète de l'algorithme d'analyse au tableau que nous avons présenté au début de ce chapitre, lequel était seulement destiné à figurer l'ensemble des matériaux devant être mis en œuvre pour mener à bien et à terme ledit processus d'analyse et qui auront fait l'objet du présent développement.

La deuxième annexe reprend de manière synoptique la totalité de l'analyse littérale du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** qu'à titre d'exemple nous avons menée à son terme littéral. Cette présentation met l'accent non pas sur les modalités opératoires, mais sur la production herméneutique de sens lors de l'acte de lecture et de compréhension d'un énoncé. Notre objectif est d'illustrer le fait que notre démarche analytique a pour fonction de systématiser la production de sens afin d'en établir les différentes catégories puis de parvenir à la réduction algorithmique de ces divers signifiés vers la résolution du *sens littéral*. Enfin, nous noterons la singularité du *sens littéral* obtenu. Nous verrons lors de la Partie II que tel est bien souvent le cas au cours de l'analyse de la centaine de versets que l'étude de nos deux termes-clefs **dîn** et **islâm** va mobiliser.

Étape I : **Analyse lexicale** *Phase de développement*

1- Pour un verset donné, réaliser l'examen exhaustif des sens attribués à chacun des termes.
2- La polysémie des termes doit être envisagée à partir d'une étude critique des encyclopédies de langue arabe, des affirmations exégétiques et des variantes de lecture.
3- Le sens d'un terme est aussi à rechercher par l'examen de ses diverses occurrences dans l'ensemble du corpus coranique.
4- Repérer les anomalies lexicales de systématisation, les termes dits non-arabes, les hapax, les termes rares, les néologismes, les locutions, les métaphores. En fonction des résultats lexicaux de l'étape I, recourir aux règles grammaticales et syntaxiques.

Étape II : Analyse sémantique *Phase de factorisation*

5- Ne recourir qu'au texte arabe du Coran.
6- En fonction des résultats lexicaux de l'étape I, recourir aux règles grammaticales et syntaxiques.
7- Étudier les spécificités sémantiques de la langue coranique : grammaticales, syntaxiques, orthographiques, stylistiques, rhétoriques pour cet énoncé.
8- Établir à partir des données exégétiques une polysémie critique de significations.
9- Rechercher toute forme de contradiction intra-coranique.
10- Envisager algorithmiquement l'ensemble des sens premiers, interprétations dérivées, interprétations secondes et surinterprétations.
11- L'analyse sémantique ne permet pas encore d'établir le sens littéral.

Étape III : Analyse contextuelle *Phase de réduction*

A – Intratextualité

I – Métatextualité :
12- Rechercher *exhaustivement* l'ensemble des parties du texte coranique qui informe celle étudiée.
13- Mener cette recherche *non thématiquement*, mais systématiquement.
14- Vérifier la *cohérence* de sens des éléments inventoriés.
15- Vérifier la *convergence* contextuelle ou communauté de contexte entre les diverses parties mises en relation métatextuelle.

II – Contexte d'énonciation :
16- Définir le *contexte général* par l'étude compositionnelle de la sourate support.
17- Relever les marqueurs sémantiques de la *composition du texte*.
18- Identifier les différents niveaux : parties, chapitres, paragraphes, alinéas.
19- Analyser le *contexte proche*.
20- Analyser le *contexte d'insertion*.

B – Intertextualité

I – Sources interprétatives :
21- Déconstruction critique du *corpus exégétique*.
22- Déconstruction critique des *hadîths* mis en jeu dans les exégèses.
23- Déterminer la critique coranique du *corpus biblique*.
24- Déconstruction critique du *corpus islamologique* exégétique.
25- Ne pas recourir aux *traductions* du texte coranique.

II – Sources historiques :
26- Déconstruction critique des *circonstances de révélation*.
27- Déconstruction critique des *Sîra*.
28- Comprendre les *données historiques* par le Coran et non l'inverse.

Étape IV : Analyse de la convergence coranique *Phase de présynthèse*

29- Résumer les principes et notions de chaque étape précédente.
30- Interroger ces résultats pour en dégager les postulats et les conséquences qui en découlent.
31- Mener une enquête intratextuelle exhaustive quant aux principes les justifiant ou en découlant.
32- Vérifier la convergence entre la ou les solutions de sens restantes et les éléments coraniques de l'enquête intratextuelle

Étape V : Résolution du sens littéral *Phase de synthèse*

33- Transposer les données obtenues constitutives du sens littéral.
34- Traduire terme à terme le texte source en fonction du sens littéral.
35- Ne pas employer de tournure propre à la langue hôte.
36- Veiller à ne pas créer d'ambiguïtés textuelles.
37- Respecter au mieux l'ordre syntaxique du texte arabe et le nombre de termes

Schéma général de l'Analyse littérale du segment « **lâ ikrâha fî–d–dîn** »

I. Sens premiers : 1. Point de contrainte dans la foi
2. Point de contrainte en matière de foi
3. Point de contrainte par rapport à la foi
4. Point de contrainte à l'égard de la foi
5. Point de contrainte au sujet de la foi
6. Point de contrainte à la foi
7. Point de contrainte en la foi

II. Interprétations dérivées à partir des sens premiers : 1. Le fait de croire ne doit pas être assorti de contraintes religieuses
2. La foi relève de la liberté de choix
3. La foi de l'un ne doit pas contraindre celle de l'autre
4. L'on ne doit pas contraindre à croire

III. Interprétations secondes :

À partir du sens premier 7 : 1. Point de contrainte en religion
2. La religion n'est pas un principe de contrainte
3. Il n'y a pas de contrainte dans la religion
4. Les religions ne sont pas un principe de contrainte
5. Nul ne peut être contraint à pratiquer sa religion
6. Nul ne peut subir de contrainte du fait de sa religion

À partir du sens premier 2 : 1. Point de contrainte en matière de religion
2. Chacun est libre de choisir sa religion
3. Nous sommes libres de ne pas avoir de religion
4. Nul ne peut être contraint à choisir une religion
5. L'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat
6. L'on est libre de changer de religion

À partir du sens premier 7 modifié : 1. Point de contrainte en islam
2. L'on ne peut contraindre un musulman à pratiquer
3. L'islam n'est pas une religion contraignante
4. Les autres religions sont contraignantes
5. L'islam est la meilleure religion
6. Les autres religions n'ont pas de valeur

À partir du sens premier 6 modifié : 1. Point de contrainte à l'islam
2. L'on ne peut contraindre à la conversion à l'islam
3. L'on ne peut imposer l'islam par la force
4. Nul n'est obligé de se convertir à l'islam

IV. Surinterprétations : Nul ne peut être contraint à pratiquer sa religion
Nul ne peut subir de contrainte du fait de sa religion
L'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat
L'on est libre de changer de religion
Les autres religions sont contraignantes
L'islam est la meilleure religion
Les autres religions n'ont pas de valeur

V. Fonction des contextes intratextuel et métatextuel :

Si **dîn** signifie *foi*, l'on peut retenir 3 sens premiers et 1 interprétation dérivée : Point de contrainte dans la foi
Point de contrainte en matière de foi
Point de contrainte au sujet de la foi
La foi relève de la liberté de choix

Si **dîn** signifie *religion*, l'on ne peut retenir que les interprétations secondes : Chacun est libre de choisir sa religion
Nous sommes libres de ne pas avoir de religion
Nul ne peut être contraint à choisir une religion
L'on ne peut exercer de contrainte sur l'apostat
L'on est libre de changer de religion

VI. Fonction du contexte d'insertion

Pour les versets 256-257 on peut retenir : Point de contrainte en matière de foi
Point de contrainte dans la foi
La foi relève de la liberté de choix

VII. Résolution du sens littéral

Fonction de la définition coranique de la Foi ontologique ou innée déduite du verset 256 et après précision du sens de la négation « **lâ** » et de la préposition « **fî** » en fonction des termes-clefs *contrainte* et *Foi*, l'on obtient une seule solution, le *sens littéral* ou *sémique* suivant :

« ***Nulle contrainte en la Foi*** », S2.V256.

PARTIE II

ANALYSE LITTÉRALE DES TERMES

DÎN & **ISLÂM**

La Vérité n'a pas de texte

« L'Écriture est par elle-même tout à fait certaine, facile à comprendre, entièrement accessible, elle est son propre interprète… » [1]

Le schéma précédent met en évidence de manière détaillée la totalité du processus suivi lors de l'application de notre méthodologie d'Analyse Littérale du Coran et, convenons-en, il peut peut sembler complexe. En effet, notre exposé a nécessité une étude approfondie des catégories mises en jeu afin de mettre en évidence les multiples circularités et les moyens permettant de court-circuiter les phénomènes de réentrées herméneutiques qui jalonnent ce parcours. Il en a été de même pour chacune des étapes analytiques et la mise en évidence des temps algorithmiques de développement et de réduction sémantiques. Pragmatiquement, comme le montre l'organigramme algorithmique de la page 137, le processus d'analyse est composé de cinq étapes hiérarchisées : 1– Analyse lexicale ; 2– Analyse sémantique ; 3– Analyse contextuelle ; 4– Analyse de la convergence coranique ; 5– Résolution du sens littéral. En pratique, ce processus systématisé s'avère relativement simple à mettre en œuvre même si, de principe, il oblige à de nombreuses recherches tant intra qu'extra-coraniques, l'exhaustivité et la cohérence étant les conditions principales de l'exactitude dans la détermination du *sens littéral*. C'est donc selon cette systématisation appliquée que nous envisagerons en la présente Partie II l'analyse littérale des termes **dîn** et **islâm** dans le Coran.

Chapitre V – Sens & significations du terme dîn

Sens ou signification sont le dos et le ventre d'un serpent de mer peuplant les océans conceptuels du monde linguistique et, puisque l'herméneutique est son milieu, nous éviterons sagement cet ouroboros. En effet, nous nous intéressons présentement à un terme et non à une phrase ; il nous semble ainsi possible de trancher pragmatiquement le débat et de poser que le *sens* d'un mot est l'ensemble des signifiés attribués à ce signe par l'usage de la langue. Quant à la *signification* d'un signe, elle est fonction de la phrase en laquelle il s'insère linguistiquement et des contextes d'émission et de réception. Les sens du terme **dîn** relèveront donc uniquement du lexique alors que ses significations peuvent être envisagées selon deux volets distincts. Le premier concerne les différentes significations que l'Islam a conférées à ce terme, passées et contemporaines, ainsi que celles que l'islamologie a envisagées, soit une approche diachronique dont nous éprouverons la pertinence supposée au fil de notre analyse. Le second, conformément à notre objectif principal de thèse, consistera à recourir à l'analyse littérale du terme-clef **dîn** afin d'en déterminer les significations « *dans le Coran* », soit une approche synchronique.[2] Comme nous l'avons précisé ci-dessus, étant donné le grand nombre d'occurrences en cause, 92, nous proposerons une approche prenant en compte plus globalement notre systématisation analytique.

[1] Martin Luther, cité par Marc Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 327.

[2] Sur la question de l'approche synchronique du Coran en tant que corpus clos, voir notemment Prélude : Quel Coran ? et Partie I, Chapitre IV : 3 – Analyse contextuelle.

1. Étude lexicale du terme dîn

La polysémie potentielle du vocable **dîn** est bien connue, bien qu'elle soit dans les faits occultée par le sens commun et le sens du commun : **ad–dîn**, c'est *la religion*. Notre consultation des dictionnaires de référence, le Lisân al–'arab, le Lane, le Kazimirski, met en évidence 53 sens répertoriés pour le nom verbal **dîn**, terme classé de principe à la racine arabe **dâna**. Nous en présentons la somme selon l'ordre moyen et approximatif suivi par ces lexiques : 1. *coutume* ; 2. *habitude* ; 3. *tradition* ; 4. *manière d'agir* ; 5. *usage* ; 6. *voie* ; 7. *chemin* ; 8. *prudence* ; 9. *état* ; 10. *condition* ; 11. *signe* ; 12. *marque* ; 13. *caractéristique d'une chose* ; 14. *rapports avec quelqu'un* ; 15. *représailles compensatoires* ; 16. *règlement de compte* ; 17. *croyance* ; 18. *religion* ; 19. *culte* ; 20. *foi* ; 21. *l'Islam* ; 22. *jugement* ; 23. *sentence* ; 24. *juste droit* ; 25. *obéissance* ; 26. *désobéissance* ; 27. *supputation* ; 28. *emprise* ; 29. *contrainte* ; 30. *œuvre* ; 31. *conduite des affaires* ; 32. *abaissement* ; 33. *soumission* ; 34. *soumission à la loi* ; 35. *loi* ; 36. *maladie* ; 37. *pouvoir* ; 38. *force* ; 39. *subjugation* ; 40. *tempérance* ; 41. *victoire* ; 42. *domination* ; 43. *maîtrise* ; 44. *autorité* ; 45. *crainte* ; 46. *possession* ; 47. *débiteur* ; 48. *rétributeur* ; 49. *récompense* ; 50. *rétribution* ; 51. *demande de compte* ; 52. *rite* ; 53. *rituel.*

L'ensemble des sens proposés frappe par sa diversité et appelle quelques commentaires :

- Nous avons restreint l'effet catalogue généré par le choix traductionnel des auteurs, car le jeu synonymique dû à l'activité traductionnelle pourrait plus encore étendre quantitativement ce champ lexical.
- De même, toute traduction est une interprétation et, si **dîn** signifie *loi*, sens 35, c'est que bien des exégèses classiques ont retenu ce sens pour S12.V76. Mais l'on pourrait tout aussi bien supposer qu'il s'agit là de *justice* ou *jugement du roi*, notre analyse littérale de ce verset apportera des éléments de conclusion, cf. Chap. VI, § 8.
- L'on peut aussi présumer que le sens *loi* est voulu par la théologie musulmane afin d'assimiler le **dîn** pris pour l'Islam à la Loi ou shari'a. Idem pour les sens 33 et 34 : *soumission*, *soumission à la loi*.
- Pareillement, l'on présupposera que **dîn** pris pour *l'Islam*, sens 21, est vraisemblablement une construction exégétique destinée à prouver directement que l'Islam est la religion par excellence, la seule vraie religion.[1] L'Analyse littérale apportera des preuves déconstruisant cette position classique. Par ailleurs, nous nous sommes déjà expliqué quant à ce phénomène de réentrées exégétiques au sein du lexique de la langue arabe.[2]
- Le sens de *abaissement*, sens 32, n'apparaît ici que par homonymie, un tel sens étant effectivement connoté en la racine verbale homonyme **dâna**. L'on peut sans doute considérer que le sens *maladie*, sens 36, a été obtenu par extension du précédent, sens qui au demeurant vaut seulement pour les maladies chronicisées.
- Les sens de *signe*, *marque*, sens 11 et 12, ainsi que *état*, *condition*, sens 8 et 10, et le sens 27 *supputation* sembleraient différer des grandes lignes lexicales retrouvées. Notre réflexion étymologique justifiera leur nature post-coranique.

Au final, ce rapide examen permet de retenir pour l'instant 50 sens du terme **dîn** et d'en proposer une première classification quadripartite :

---

[1] Nous avons établi une première démonstration de cette assertion lors de l'analyse du segment **lâ ikrâha fî–d–dîn** : Partie I, Chap. IV.

[2] Cf. Partie I Chapitre IV, § 1 – Analyse lexicale.

I– Habitus : *coutume*, *habitude*, *tradition*, *manière d'agir*, *usage*, *voie*, *chemin*, *prudence*, *rapports avec quelqu'un*, *œuvre*, *conduite des affaires*.

II– Fait religieux : *croyance*, *religion*, *culte*, *rite*, *rituel*, *foi, signe*, *marque, état*, *condition, supputation*, *caractéristique d'une chose*.

III– Justice et pouvoir : *jugement*, *sentence*, *juste droit*, *obéissance*, *désobéissance*, *soumission*, *soumission à la loi*, *loi*, *pouvoir*, *force*, *subjugation*, *tempérance*, *victoire*, *domination*, *maîtrise*, *autorité*, *crainte, contrainte*, *emprise*.

IV– Biens d'ici-bas : *possession*, *débiteur*, *rétributeur*, *récompense*, *rétribution*, *demande de compte*, *représailles compensatoires*, *règlement de compte*.

Bien évidemment, cette classification demande pour être départie de son arbitraire supposé une analyse linguistique serrée bien que les liens d'extension et de dérivation justifiant l'évolution lexicale des termes et les liens de sens formant chacune de ces catégories semblent relativement manifestes. Or, nous allons constater au paragraphe à suivre que l'étude étymologique modifie en partie cette première répartition terminologique.

2. Étude étymologique du terme dîn

Si l'on se réfère à Jefferry,[1] l'on note qu'il mentionnait déjà l'existence discutée[2] de trois origines étymologiques possibles : 1. Arabe, **دِين/dîn** est alors pris pour substantif de la racineدَانَ **/dâna** tout comme l'est **دَيْن/dayn/***dette* ; 2. Hébraïque, **דין/dîn/***jugement* en tant que dérivé de la racine **דונ/dân/***rendre justice*, elle-même probablement issue de l'araméen **dînâ**/*justice* ; 3. Pehlevi, **dên/***religion* que l'on rattache à l'avestique **daênâ**. Il est établi que d'anciens philologues comme Tha'âlibî émirent l'hypothèse d'une origine non-arabe du terme **dîn**,[3] alors qu'une majorité d'exégètes soutint la thèse d'une étymologie uniquement arabe. Ainsi, Râghib al–Iṣfahânî affirmait-il que **dîn** était uniquement un terme arabe dérivant de la racine **dâna** ayant alors comme sens premier « faire quelque chose de manière constante et répétitive ».[4] Toutefois, cette définition est visiblement forcée et antérograde, elle n'est destinée qu'à expliquer la ligne de sens I : *coutume*, *habitude*, *manière d'agir*, *voie*, etc., mais sans qu'elle puisse pour autant justifier le passage aux autres groupes lexicaux tels que nous les avons mis en évidence. De fait, la racine arabe **dâna** a pour sens premier *s'endetter*, *emprunter* ou, à l'opposé, *prêter* ;[5] en ces conditions, l'on ne voit guère quelles évolutions linguistiques auraient conduit au groupe de sens I. Par ailleurs, le Coran emploie trois autres vocables appartenant à cette même racine : **dayn/***dette*, **tadâyana/***contracter mutuellement une dette* [6] et **madînûn/***qui doit rendre des comptes*,[7] alors qu'il n'a recours à aucun des termes dérivés de **dîn** tels **dayyin/***religieux*, **adyân/***plus religieux*, **mutadayyin/***dévot*, **diyâna/***pratique ou sentiment religieux*. Cette cohérence lexicale indique que l'usage de la langue arabe au moment coranique ne recourait à la racine

[1] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 131-133.
[2] Ainsi, Joseph Horovitz et Georges Mingana n'admettent-ils pour **dîn** que l'origine pehlevi alors que Michael Bravmann juge que l'évolution de la seule origine hébraïque suffit à expliquer les divers champs lexicaux de ce terme, cf. M. A. Amir-Moezzi, *Tour du monde des concepts*, dir. Pierre Legendre, Fayard, 2014.
[3] Jeffery, ibid.
[4] Ar-Râghib al–Iṣfahânî [m. 502] en son lexique de termes coraniques : *Al–mufradât fî gharîb al–qur'ân* ; citation traduite par M. A. Amir-Moezzi, ibid.
[5] Cette antinomie de sens s'explique par le fait qu'en arabe le mot dette est compris comme passif ou actif.
[6] Cf. S2.V82.
[7] Deux occurrences coraniques seulement : S37.V53 et S56.V86.

verbale **dâna** que selon son sens premier, ci-dessus rappelé, lequel correspond au champ lexical IV : *rétribuer*, *devenir débiteur*, *s'endetter*, *prêter*, etc.

Toutefois, le terme **dîn** dans le Coran est de prime abord polysémique, d'une part il recouvre des acceptions conformes à la racine **dâna** comme nous venons de le mettre en évidence, à savoir : *rétribution*, *récompense*, *demande de compte*, etc. mais, d'autre part, il semble à priori acquis qu'en certains cas il s'inscrit dans le champ lexical I. Or, le Coran n'est pas un traité de linguistique, il est simplement le reflet d'une pratique de la langue arabe en un temps et un lieu donnés et l'analyse des informations que nous venons d'évoquer plaide donc en faveur d'une origine « étrangère » du mot **dîn**. Il ne peut de ce fait être rattaché aussi simplement à la racine arabe **dâna** contrairement à ce qu'impose l'approche radicale systématisée des dictionnaires arabes. Corollairement, l'on peut aussi supposer à ce stade de notre réflexion que les divers autres sens attribués à la racine **dâna**, par exemple : *professer une religion*, *rendre un jugement*, soient des constructions signifiantes postérieures au Coran mais dûment inscrites dans les dictionnaires comme appartenant initialement à ladite racine verbale. Il apparaît donc nécessaire d'envisager une étymologie complémentaire à notre mot-clef.

Dès lors que l'on prend en considération l'étymologie dite araméo-hébraïque **dân**/*rendre justice*, d'où **dîn**/*jugement*, la ligne de sens III : *jugement*, *loi*, *obéissance*, *désobéissance*, etc., se justifie. En hébreu, nous retrouvons l'expression **dîn thora** signifiant *jugement selon la Thora*,[1] alors qu'en araméen la locution **dina de-malkhuta dina** qualifie le principe talmudique : *la loi du royaume est la loi*.[2] Du reste, cette racine sémitique se retrouve avec ce sens tant en hébreu qu'en éthiopien ou en syriaque.[3] Il n'y a donc aucune difficulté à supposer que cet emprunt ait eu lieu antérieurement au Coran, car l'on sait que le judaïsme a été présent en Arabie du Sud dès le IVe siècle[4] et que de nombreuses communautés judaïques vivaient dans les oasis du Hedjaz sans doute depuis le premier exil puis à partir de l'an 70 sous l'effet de la persécution de Titus.[5] À titre de preuve complémentaire, lorsqu'un mot étranger est "naturalisé" il ne conserve de sa polysémie originelle qu'un aspect restreint découlant de sa lexicalisation par spécialisation en la langue hôte. Là encore, nous ne retrouvons pas dans le Coran de termes appartenant au champ lexical de **dîn** en tant qu'emprunt araméo-hébraïque tels le pluriel **adyân**/*religions* ou l'adjectif **dînî**/*religieux*, lesquels sont selon toute vraisemblance postérieurs à l'arabe coranique. Nous retiendrons donc aussi cette deuxième étymologie de **dîn**, laquelle explique sans difficulté le groupe lexical III. Par contre, nous signalerons dès à présent, que ces intrications linguistiques ont amené à penser que l'expression coranique **yawmu–d–dîn** pris alors comme signifiant *le jour du Jugement* était le calque de la locution hébraïque **yom dînâ**. Nous montrerons au Chapitre II paragraphe 1 que cette hypothèse ne peut être validée.

La troisième voie fut précocement proposée, notamment par Nöldeke et Vollers,[6] qui signalèrent la proximité de **dîn** et du pehlevi **dên**. Il est assez couramment admis que **dên** signifie *religion*, tout comme **dênân** vaut pour *religieux*, *croyant*, ce qui a pour conséquence d'admettre à peu de frais et à titre de quasi postulat que le **dîn** arabe désigne en maints versets du Coran la *religion*, voire l'Islam. En réalité, si l'on prend en compte pour **dên** son

[1] *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Laffont, 1996, p. 288.
[2] *Talmud babylonien*, traité Nedarim 28a.
[3] Jeffery, ibid.
[4] À ce sujet, voir note 37, Partie I, Chapitre IV.
[5] Cf. Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands : A History and Source Book*, Jewish Publication Society, 1979.
[6] *ZDMG*, XXXVII, p. 584.

origine avestique **daênâ**, le sens référé est plus incertain et recouvre plusieurs connotations : *religion professée*, *âme*, *moi intérieur*, *entité spirituelle*.[1] D'une part, rendre **daênâ** par religion est une approximation, car ce terme avestique désigne plus précisément le *culte apparent*, ce que nous nommons *rite* ou *rituel*, sacrificiel en l'occurrence, fonction essentielle du mazdéisme.[2] Il ne s'agit donc pas de ce que nous entendons par religion en langue occidentale ni de ce que l'Islam définira en tant que tel, notions plus conceptuelles englobant l'ensemble des croyances et des dogmes. D'autre part, et nous nous appuyons en cela en l'érudite étude réalisée par M. Molé, l'analyse des Gâthâs démontre que dans le zoroastrisme la **daênâ** « n'est pas une doctrine abstraite, mais un modèle d'action, une somme de prescriptions indiquant comment il convient de se comporter pour être en accord avec Asha et Ârmaiti ».[3] Cette approche étymologique permet d'expliquer le groupe lexical II : *croyance*, *religion*, *culte*, *foi*, qui, comme nous l'avons précédemment signalé, resterait autrement sans explication possible.[4] Pour autant, ce constat ne permet pas de préjuger du sens de **dîn**/*religion* dans l'emploi coranique.

Cette précision linguistique nous permet de résoudre une difficulté que la théorie d'une étymologie triple ne pouvait expliquer. En effet, si nous disposons de trois étymons, nous avons constaté que de manière irréductible la polysémie du terme **dîn** englobait quatre champs lexicaux distincts et que, de plus, rien ne venait justifier le groupe lexical I : *coutume*, *habitude*, *manière d'agir*, *voie*, etc., pas même la racine arabe **dâna**. Or, si nous reprenons la définition avestique de **daênâ** ci-dessus, nous constatons qu'elle exprime, sous l'angle des rites à pratiquer, la *voie* à suivre pour obtenir le salut. Aussi, lorsque ce terme est passé à l'arabe par le biais de la présence perse en Arabie du Sud, le concept de **dên** vint-il naturellement qualifier l'ensemble des règles définissant le bel agir selon la vision des Arabes, ce qu'eux-mêmes nommaient la **murû'a**,[5] le code d'honneur bédouin. Ce faisant, cet emprunt lexical permit d'additionner au terme **dîn** la dimension "religieuse" de leur polythéisme, c'est-à-dire l'ensemble des croyances, des rites et cultes à rendre aux divinités. Ainsi, le **dîn** pour les Arabes désignait-il en quelque sorte une voie double, culturelle et cultuelle, ce qu'ils nommèrent **dîn al–'arab**. Il ne s'agissait donc pas d'un concept global unique qui s'approcherait de la sorte de la notion de religion telle que nous l'entendons actuellement en Occident. Comme le rappelle avec justesse H. Djaït, le religieux pour les Arabes n'est en rien métaphysique : « *nous appartenons au dîn de notre tribu* ».[6] Le **dîn** est un marqueur tribal et « *chaque tribu a son dîn* »,[7] c'est-à-dire une somme de règles que l'on

---

[1] C'est sans doute cette notion de *moi intérieur* qui a donné pour **dîn** les sens de *état*, *condition, supputation*, termes que l'arabe exprime par ailleurs bien différemment. À nouveau, l'on peut envisager que de telles significations aient pu être réintégrées au mot **dîn** lors de l'islamisation de la Perse.

[2] Cf. *Encyclopédie des religions*, dir. Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, Bayard, 1997, p. 110-sqq.

[3] Mariam Molé, *Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in *Revue de l'histoire des religions*, tome 157, n°2, 1960, p. 166.

[4] Nous signalerons que c'est aussi par une racine commune plus ancienne que dérive le grec *sêma* et que de la sorte se justifie les sens de *signe*, *marque*, que l'on retrouve curieusement en arabe pour **dîn**. Cette influence croisée signe vraisemblablement des sens donnés tardivement à ce terme, c'est-à-dire postérieurement à l'usage de l'arabe dans le Coran.

[5] C'est à tort que l'on traduit parfois ce terme par *humanisme des Arabes*, car le concept d'humanité est sans notion de genre, il concerne l'Homme, alors que le mot **murû'a** désigne plus spécifiquement les qualités de l'homme mâle. Le terme **murû'a** ou **muruwwa** est dérivé de **mara'a** dans le sens d'*être sain et viril*, *avoir des qualités mâles*, tout comme le *virtus* des Latins, d'où provient le mot « *vertu* », désignait la force mâle et morale de l'homme/*vir*, d'où *virilité*. Pour les anciens, le genre féminin ne pouvait posséder ces qualités. Le Coran n'emploie pas ce terme et le remplace par les notions de **birr** et de **taqwâ** lesquelles n'ont pas de connotation genrée.

[6] Expression fréquemment attestée dans la littérature ancienne, in Hichem Djaït, *La vie de Muhammad*, Fayard, Paris, 2012, T. III, p. 210.

[7] « **kullu qawmin dîna-hu** » cité par H. Djaït, de Meir Jacob Kister, *Studies on Jâhiliyya and Early Islam*.

se doit de respecter, un ensemble de traditions sociales englobant les croyances à admettre et les pratiques rituelles à respecter, le tout constituant l'habitus bédouin. Ce **dîn al–'arab**, « la voie des Arabes dans la vie »[1] ou, comme le dit H. Djaït : « la manière arabe d'être au monde »,[2] nous est assez bien connue,[3] mais sans doute l'islamologie doit-elle au célèbre orientaliste Goldziher d'avoir opposé **murû'a** à **dîn**.[4] Notre approche philologique indique au contraire l'unité du concept double de **dîn al–'arab** et écarte le conflit supposé entre l'antique **murû'a** et la religion/**dîn** Islam qui l'aurait rejetée et *in fine* remplacée. C'est du reste une position bien argumentée et documentée selon divers angles par Michael Bravmann.[5] Plus encore, nous le constaterons lors de l'analyse littérale des occurrences de **dîn**, le Coran témoigne d'une approche critique et déconstructive du concept de **dîn** selon les Arabes, et ce, non pas pour l'annihiler, mais pour le mettre en conformité avec sa propre vision éthique et cultuelle, une nouvelle *voie*/**dîn** destinée à ceux qui croiront au Dieu unique ayant révélé ce message. Il s'agit donc tout autant d'un travail de réappropriation conceptuelle que d'un emploi pseudo-néologique du terme **dîn**.[6]

Pour illustrer notre propos et à titre de vérification intratextuelle, la critique constructive coranique de la **murû'a** en tant qu'antique "vertu coutumière" peut par exemple être décelée dans la séquence S2.V177-182. Le Coran y mentionne à l'adresse des proto-musulmans une série de comportements moraux. Or, comme l'indique le segment initial « *la vertu*/**al–birr** *n'est pas de* », le registre est critique et il s'ensuit une énumération de conduites que l'on doit donc comprendre comme mises en opposition avec un code préexistant parmi les locuteurs premiers, les Arabes, auxquels le Coran s'adresse directement. De règle, ce positionnement est confirmé par un glissement sémantique.[7] Ce que les sources intertextuelles nous enseignent de la **murû'a** permet alors de vérifier la déconstruction-reconstruction réalisée par le Coran, notamment en identifiant les traits qui

[1] Selon l'expression de Gustave Von Grunebaum, *The Nature of Arab Unity Before Islam*, Arabica, X, 1963.
[2] Hichem Djaït, ibid, Tome II, p. 143.
[3] Toutes réserves entendues quant au phénomène de réécriture, la poésie dite des temps de la Jâhilyya est toute imprégnée de cette **murû'a**, et il en est de même des Sîra et de l'Exégèse. Si le trait y est souvent forcé et reconstruit à partir de l'exégèse islamisée des vertus prônées par le Coran, l'on ne peut pour autant douter du bien-fondé sociohistorique de cette caractéristique majeure de l'arabité et de sa pérennité culturelle. L'on peut se reporter en cela à Louis Gardet, *Les hommes de l'islam ; Approche des mentalités*, Éd. Complexe, 1984, Bruxelles, p. 27-39. Antérieurement, citons la thèse doctorale de Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam. Étude de sociologie*, Librairie d'Amérique et d'orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1932. Enfin, le *Kitâb al–aghâni* d'Abû al–Faraj al–Aṣfahânî demeure en la matière une source incontournable de la culture arabe, réédité en 24 volumes par les Éditions Dar sader, Beyrouth, 2004. Cette œuvre est aussi consultable en ligne au lien suivant : http://www.wdl.org/fr/item/7442/view/1/7/.
[4] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, dir. S. M. Stern, Aldine Publishing Company, Chicago, Vol. I, Chap. I : *Muruwwa and dîn*, p. 1-44.
[5] Michael Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Brill, Leiden, 1974, p. 1-38.
[6] Nous avons déjà souligné la nécessité pour le discours coranique de réemployer et conceptualiser le vocabulaire arabe disponible du fait qu'il était conceptuellement assez pauvre et figé.
[7] En effet, la **murû'a**, outre qu'elle ne concerne que les comportements considérés comme masculins et virils, indique étymologiquement *ce qui profite à celui qui le consomme ou le fait*, voir la racine **mara'a**. Aussi, respecter ce code dans l'Arabie ne pouvait qu'être pragmatiquement à même de donner un statut de dignité utile lorsqu'à son tour l'on serait en situation de devoir bénéficier par exemple de la générosité ou de l'hospitalité de l'autre. Il ressort des passages coraniques concernés par la critique constructive de la **murû'a** que le Coran va réorienter ce système particulier et intéressé vers la notion de bonté désintéressée tournée vers l'amour de Dieu et la recherche de Son agrément, ceci se traduit par l'emploi des termes concepts de **birr** et **taqwâ** alors en opposition d'avec la **murû'a**. L'on peut noter qu'à son tour cet emploi est plus ou moins néologique, car pour les Arabes le terme **birr** signifiait, *bon*, *juste*, *véridique*, *piété filiale*, alors que le Coran l'emploie comme synonyme de comportements vertueux liés à la foi en Dieu tout en le distinguant de la vertu en tant que concept religieux : « … *et entraidez-vous à la vertu*/**birr** *et à la piété*/**taqwâ**… », S5.V2. Pour le Coran, les valeurs viriles de l'Arabe doivent être transmutées en actes de foi réalisés au nom de Dieu.

la caractérisent. Ainsi en est-il de l'hospitalité, de la générosité et du **ḥilm** au v177, du prix du sang aux vs178-179, tout comme de comprendre que le v188 vise les excès de prodigalité lors du pèlerinage des Arabes.[1]

En conclusion, il est donc clair que le terme **dên** en s'arabisant avait épousé les contours d'une évolution identitaire spécifiquement arabe et ceci explique que le terme **dîn** ait pu produire le groupe lexical I : *coutume*, *habitude*, *manière d'agir*, *voie*. Par ailleurs, du fait que **dên** s'origine en la **dâenâ**, se trouvent justifiés à présent les termes *croyance*, *culte* et *rite* qui avaient été classés à priori dans le champ lexical II. De plus, concernant ce même groupe, nous avons montré chemin faisant que les sens de *marque, état*, *condition, supputation* étaient post-coraniques. L'on est alors en droit de se demander si le dernier terme du champ lexical restant, **dîn** pris pour *religion*, faisait réellement sens pour les Arabes contemporains du Coran ou s'il s'agit d'une construction postérieure, ce qui expliquerait alors que nous ayons classiquement quatre lignes de sens pour trois étymons. S'il ne fait aucun doute que les groupes lexicaux I, III et IV sont à priori largement représentés dans le Coran[2] en fonction des trois premiers raisonnements étymologiques que nous avons ci-dessus exposés, la question est donc posée de savoir si **dîn** au sens de *religion* peut être retrouvé dans le Coran ? Autrement dit, les données lexicales et étymologiques, lorsqu'elles sont mises en comparaison critique, posent les problèmes suivants : puisque les données linguistiques et historiques dont nous disposons indiquent que les Arabes n'entendaient pas par **dîn** la religion, mais une *voie d'agir et d'être* qui leur était spécifique, est-ce le Coran qui a construit le concept de **dîn**/*religion* ? [3] Ou bien, est-ce la construction post-coranique de la religion Islam qui a imposé au terme **dîn** le sens de religion en un certain nombre de versets-clefs asservis par l'exégèse ? Autre aspect de la problématique, le Coran a-t-il employé le terme **dîn** pour qualifier les autres religions si le concept religion n'existait pas chez les Arabes ? Autant de questions et d'hypothèses qui devront être prises en compte par notre Analyse Littérale du Coran et, dans la mesure du possible, être vérifiées ou infirmées.

En synthèse, nous retiendrons en l'état supposé de la langue arabe pré-coranique, les faits étymologiques suivants :

- Il nous a été possible de mettre en évidence pour le terme **dîn** quatre origines étymologiques différentes. Ce faisceau linguistique complexe permet de comprendre que l'ensemble des significations de **dîn** couvre quatre champs lexicaux alors que la théorie islamologique classique ne reconnaît en la matière que trois étymons.
- Il n'est pas linguistiquement et historiquement sûr que les réceptionnaires du Coran utilisèrent le terme **dîn** dans le sens de *religion* en tant que concept dérivé de la **daênâ**.
- Il n'est donc pas établi, si ce n'est autrement qu'à priori, que le Coran sous un aspect ou un autre aurait par le terme **dîn** désigné la *religion*.
- L'approche lexicale souligne que le Coran envisage probablement ses choix lexicaux de manière synchronique alors que la plupart des analyses exégétiques ou islamologiques s'avèrent diachroniques.

---

[1] Ce verset est d'ordinaire compris par les exégètes comme une péricope interdisant la corruption des juges ; elle serait alors structurellement isolée entre des versets relatifs au jeûne et d'autres traitant du Pèlerinage, ce que notre analyse récuse et redresse.

[2] Cf. M. A. Amir-Moezzi, opus cité. Voir aussi l'article *Religion* de Patrice C. Brodeur in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome IV, p. 395-398.

[3] Signalons dès à présent qu'il s'agit là d'une hypothèse fréquente en islamologie : le propos coranique aurait au fil du temps adapté la notion de **dîn al–'arab** évoluant vers la notion de religion personnelle à la fin de la période mecquoise pour aboutir à celle d'un *islam-religion* destiné à la communauté des musulmans. À ce sujet, voir M. A. Amir-Moezzi, opus cité, et l'article *Religion* ci-avant référencé.

Nous avions initialement classé les différents sens du terme **dîn** selon quatre champs lexicaux, et l'étude que nous venons de mener rend plus cohérente et pertinente une classification de cet ensemble en fonction de l'origine étymologique, nous parlerons alors de groupes lexico-étymologiques :

– Groupe lexico-étymologique I : À partir de l'arabisation du pehlevi **dên**, le terme **dîn** a pour sens *voie*, *coutume*, *tradition*, *habitude*, *manière d'agir*, *usage*, *chemin*, *prudence*, *rapports avec quelqu'un*, *œuvre*, *conduite des affaires*.

– Groupe lexico-étymologique II : En fonction de l'intégration du concept de la **daênâ** avestique, le terme **dîn** a pour sens *croyance*, *foi*, *religion*, *culte*, *rite*, *rituel*.

– Groupe lexico-étymologique III : Provenant de l'araméo-hébraïque **dân**, le terme **dîn** signifie *jugement*, *juste droit*, *obéissance*, *désobéissance*, *soumission*, *soumission à la loi*, *loi*, *pouvoir*, *force*, *subjugation*, *tempérance*, *victoire*, *domination*, *maîtrise*, *autorité*, *crainte, contrainte*, *emprise*.

– Groupe lexical-étymologique IV : Directement dérivé de la racine arabe **dâna**, le terme **dîn** vaut pour *possession*, *débiteur*, *rétributeur*, *récompense*, *rétribution*, *demande de compte*, *représailles compensatoires*, *règlement de compte*.

Au total subsistent 43 sens théoriquement possibles pour le terme **dîn** au moment coranique. Au cours de notre réflexion étymologique nous avons montré que la ligne de sens *signe*, *marque, état*, *condition, supputation, caractéristique d'une chose*, ne pouvait être que post-coranique, ce qui explique le différentiel numérique d'avec les 50 sens initialement retenus sur les 53 potentiellement recensés. Cependant, cet ensemble n'est justifié que selon une logique purement étymologique, ce qui ne renseigne pas pour autant avec exactitude sur l'état réel de l'emploi de **dîn** dans la langue arabe anté-coranique. Nous pouvons par exemple à ce stade encore nous interroger sur la validité de la ligne de sens *obéissance*, *désobéissance*, *soumission*, *soumission à la loi*, *loi*. Par ailleurs, en cette même étude, nous avons émis quelques réserves linguistiques quant à savoir si le terme **dîn** avait pu à cette époque pour les Arabes signifier *religion*. Autre point qu'il convient dès à présent de souligner, cette classification en groupes lexico-étymologiques permettra de vérifier l'hypothèse suivante : pour un même terme et pour un contexte d'insertion identique, le sens de ce terme est constamment en lien avec un même groupe lexico-étymologique. Cette observation met en évidence un des aspects du caractère synchronique du texte coranique, spécificité que notre analyse mettra régulièrement en avant et qui de principe s'oppose d'ores et déjà aux approches diachroniques du Coran. Quoi qu'il en soit, c'est donc l'analyse littérale exhaustive des occurrences de ce terme dans le Coran qui nous permettra de définir avec précision le champ lexical coranique et, au final, le nombre exact d'acceptions coraniques de **dîn**.

3. Recension des occurrences du terme dîn

En fonction des réentrées étymologiques et linguistiques opérées par les dictionnaires de la langue arabe, il est logique, mais générateur de confusions, que les lexiques terminologiques classent le terme **dîn** à la racine **dâna** tout comme ils le font pour **dayn**/*dette*, nous nous en sommes expliqué. Ceci étant, l'examen de cette rubrique dans les

index coraniques[1] met en évidence 53 occurrences du mot **dîn** déterminé par l'article : **ad–dîn** ; 9 où il est déterminé par état d'annexion ; 4 où il est indéterminé et toujours à l'accusatif : **dînan** ; 26 où il est affixé à un pronom personnel, ex. : **dînu-kum,** soit un total de 92 occurrences réparties sur 79 versets. Il est possible dans un premier temps d'affiner les données brutes fournies par cette approche purement quantitative.

3. a – *Période dite médinoise*

Si nous prenons comme base, les sourates traditionnellement considérées comme médinoises,[2] nous faisons le constat suivant :

- Pour la sourate II, la plus longue du Coran, dont la deuxième moitié est consacrée à la présentation des linéaments d'un proto-islam, nous notons seulement 5 occurrences de notre mot-clef.
- Pour la sourate III, deux fois moins longue que la précédente et traitant en son ensemble de rapports interreligieux, 5 occurrences uniquement peuvent être retrouvées.
- Pour la sourate IV, qui pour un tiers aborde un certain nombre de polémiques religieuses ou théologiques, nous ne dénombrons que 4 occurrences.
- Pour la sourate V, longue sourate réputée très tardive dans l'ordre chronologique donné du Coran, nous observons 6 occurrences dont 3 appartiennent au v3, lequel joue un rôle essentiel dans la perception coranique de *l'islam-religion* tel que l'orthodoxie musulmane le conçoit.
- Pour les sourates VIII et IX, sans doute celles au ton le plus combatif du Coran, l'on décompte 10 occurrences dont 7 pour la sourate IX.
- Pour la sourate XXII, très composite en apparence, 1 occurrence sise en son dernier verset, conclusion théologiquement très universaliste.
- Pour la sourate XXIV, très prescriptive à l'égard des musulmans, 3 occurrences.
- Pour la sourate XXXIII, 1 occurrence.
- Pour la sourate XLVIII, évoquant les phases finales marquant la domination politique des musulmans, 2 occurrences.
- Pour la sourate XLIX, interpellant la foi des musulmans, 1 occurrence.
- Pour la sourate LX, exprimant un climat de tension entre les musulmans et les polythéistes, 2 occurrences.
- Pour la sourate LXI, polémiste à l'égard des autres communautés religieuses, 2 occurrences.
- Pour la sourate XCVIII, même thématique que ci-dessus, 2 occurrences.

Au total, et suivant la classification que nous avons retenue, nous comptabilisons exactement 44 mentions du terme-clef **dîn** réparties en 15 sourates et, par voie de conséquence, absentes des 13 sourates restantes censées appartenir elles aussi à la période médinoise.[3] D'ordinaire, les études notent 45 occurrences, la différence provient de ce que nous avons classé mecquoise l'occurrence de **dîn** de la sourate CX, sourate

[1] En l'occurrence le *mu'jam al–mufahras li-alfâẓ al–qur'ân al–karîm* de Muhammad Fou'âd 'Abdul–l–Bâqî, Dâr al–ḥadîth, 1987, p. 267-269.

[2] Tradition musulmane et islamologie divergent dans leur classement chronologique. La tradition exégétique elle-même n'est pas consensuelle, mais elle reconnaît généralement que 20 sourates sont médinoises et 82 mecquoises. Toutefois, elle diverge quant au classement de 12 sourates, à savoir : 1 ; 13 ; 37, 55, 64, 83 ; 97 ; 98 ; 99 ; 112 ; 113 ; 114. Quoi qu'il en soit, notre démarche synchronique n'est logiquement que peu dépendante de ce type d'approche. Nous suivrons donc, mais seulement de principe, la classification adoptée en l'édition saoudienne la plus diffusée dans le monde francophone, *Le Saint Coran*, version bilingue arabe-français, Complexe du roi Fahd, Médine, 1989.

[3] À savoir, les sourates 13 ; 47 ; 55 ; 57 ; 58, 59 ; 62 ; 63 ; 64 ; 65 ; 66 ; 76 ; 99.

traditionnellement considérée médinoise, nous nous en expliquerons lors de son analyse.[1] Globalement, si l'on considère que les sourates dites médinoises représentent 1/3 du texte coranique, le terme **dîn** y est deux fois plus représenté qu'en la période mecquoise. Néanmoins, l'on constate que les longues sourates, sourates de II à V, réputées tardives et fondatrices quant à la définition de la religion Islam, comportent proportionnellement moins d'occurrences que les autres sourates médinoises. En effet, ces sourates représentent un peu plus de la moitié du texte de cette période pour seulement 19 des 44 occurrences. Toujours en retenant la chronologie supposée, l'on observe qu'il n'y a pas de période privilégiée et que la fréquence d'emploi du terme s'étend assez régulièrement du 87[e] au 114[e] rang. Enfin, de manière notable, la séquence des sourates VIII-IX, de longueur moyenne, comporte tout de même 10 occurrences et c'est de loin la série la plus importante, près d'un quart du total. Ces deux unités sont consacrées à divers conflits et la fréquence du terme **dîn** en de tels contextes interpelle, ce fait devra être méticuleusement interrogé. L'ensemble de ces observations, sans même préjuger des significations qu'y revêtirait le terme **dîn**, appelle à être prudent quant aux thèses diachroniques soutenant une évolution affirmée de l'emploi de **dîn** vers la fin de la période médinoise, laquelle correspondrait à la constitution et/ou définition de l'Islam en tant que religion.[2]

3. b – *Période dite mecquoise*

Comme pour celles dites médinoises, les sourates de la période mecquoise, plus brèves, ont été classées par ordre approximativement décroissant. Aussi, étant donné qu'elles représentent les 2/3 du texte coranique, elles sont numériquement plus importantes, soit 86 sourates. Si l'on prend en compte le fait que ces deux périodes couvrent une dizaine d'années chacune, la production mecquoise est deux fois supérieure à la production médinoise, ce qui, toujours en une logique purement quantitative, laisserait à penser que le corpus mecquois revêt plus d'importance quant au Coran. Or, les analyses diachroniques actuelles du terme-clef **dîn** privilégient les occurrences rencontrées dans la partie médinoise du fait même qu'elles sont quantitativement deux fois plus représentées. Toutefois, il ressort de notre simple rappel que cette position ne peut bien être qu'un effet comptable. D'autre part, l'on est en droit de se demander si un tel choix ne résulte pas simplement de l'intérêt porté au sens du mot **dîn** pris pour *religion*, concept que par un à priori fermement installé l'on suppose mis progressivement en place à Médine au contact des religions monothéistes ; qu'en est-il exactement ?

- Pour la sourate I, fin de la période mecquoise, 1 occurrence bien connue.
- Pour la sourate VI, longue, centrée sur la critique du ritualisme, 4 occurrences
- Pour la sourate VII, long excursus semblant faire écho à S.II, 2 occurrences.
- Pour la sourate X, polémiques et plaidoyer monothéiste, 3 occurrences.
- Pour la sourate XII, le récit du prophète Joseph, 2 occurrences.
- Pour la sourate XV, sévère avertissement adressé aux polythéistes, 1 occurrence.
- Pour la sourate XVI, démonstration naturaliste du monothéisme, 1 occurrence.
- Pour la sourate XXVI, récits édifiants des anciens prophètes, 1 occurrence.
- Pour la sourate XXIX, climat de fortes tensions contre les musulmans, 1 occurrence.
- Pour la sourate XXX, philosophie de la vie à visée eschatologique, 4 occurrences.
- Pour la sourate XXXI, sagesse et omnipotence divines, 1 occurrence.
- Pour la sourate XXXVII, tensions, craintes, espoirs, 1 occurrence.

[1] Cf. Partie II, Chapitre II, § 5. Étude de la locution **dînu–llâh :** 5. c – *S110*.
[2] Cf. Yvonne Yazbek Haddad, *The conception of the term Dîn in the Qur'ân*, rev. Muslim World, 1974, p. 114-123.

- Pour la sourate XXXVIII, polémiques versus droiture prophétique, 1 occurrence.
- Pour la sourate XXXIX, sermons et encouragements, 4 occurrences.
- Pour la sourate XL, se réfugier en Dieu contre la tyrannie, 3 occurrences.
- Pour la sourate XLII, la Révélation est vérité, 3 occurrences.
- Pour la sourate LI, Au-delà et unicité divine, 2 occurrences.
- Pour la sourate LVI, eschatologique et naturaliste, 1 occurrence.
- Pour la sourate LXX, polémique et résurrection, 1 occurrence.
- Pour la sourate LXXIV, Révélation et eschatologie, 1 occurrence.
- Pour la sourate LXXXII, Résurrection et Rétribution, 4 occurrences.
- Pour la sourate LXXXIII, de l'éthique et de l'Au-delà, 1 occurrence.
- Pour la sourate XCV, téléologie et Rétribution, 1 occurrence.
- Pour la sourate CVII, éthique sociale et rétribution, 1 occurrence.
- Pour la sourate CIX, monothéisme et polythéisme, 2 occurrences.
- Pour la sourate CX, dont la période sera discutée, 1 occurrence.

Au total, nous retrouvons 48 occurrences de **dîn** pour la période mecquoise, soit une parité parfaite avec la période médinoise alors même que le texte concerné représente les 2/3 du corpus coranique. Comme nous nous en sommes expliqué, c'est le déclassement de médinoise à mecquoise de la sourate CX qui justifie que nous ne retrouvions pas les 47 occurrences habituellement recensées. Ces occurrences ne sont présentes qu'en 26 sourates et donc absentes des 61 restantes.[1] Malgré tout, l'on note qu'elles sont réparties du 4e au 86e rang, soit quasiment l'ensemble de ladite période. Toutefois, si nous prenons en compte la subdivision tripartite de cette même période mecquoise en fonction de critères stylistiques et thématiques assez bien établis telle que défendue par Nöldeke et Blachère, nous constatons la présence de 9 occurrences en la première période, 21 en la deuxième, 11 en la troisième. Cette deuxième période traduit l'hostilité de plus en plus marquée de Quraysh à l'encontre du Prophète. De nombreuses polémiques y sont évoquées, Muhammad, comme les précédents envoyés, y apparaît *vox clamantis in deserta* alors même que le rappel du Jour dernier se fait plus pressant et que le dogme de l'unicité divine est fortement appuyé. Cette série comportant un peu plus de la moitié des occurrences du mot **dîn** dans le coran mecquois nécessitera donc une attention toute particulière. Une pareille densité semble à nouveau indiquer qu'il n'y a guère à priori d'arguments permettant de favoriser de principe les significations médinoises par rapport aux mecquoises.

***

[1] À savoir, les sourates 11 ; 14 ; 17 ; 18 ; 19 ; 20 ; 21 ; 23 ; 25 ; 27 ; 28 ; 32 ; 34 ; 35 ; 36 ; 41 ; 43 ; 44 ; 45 ; 46 ; 50 ; 52 ; 53 ; 54 ; 67 ; 68 ; 69 ; 71 ; 72 ; 73 ; 75 ; 77, 78 ; 79 ; 80 ; 81 ; 84 ; 85 ; 86 ; 87 ; 88 ; 89 ; 90 ; 91 ; 92 ; 93 ; 94 ; 96 ; 97 ; 100 ; 101 ; 102 ; 103 ; 104 ; 105 ; 106 ; 108 ; 111 ; 112 ; 113, 114.

« Les critiques sérieux tiennent pour suspecte toute information absurde, soit par son énoncé littéral, soit dans son interprétation déraisonnable. » [1]

Chapitre VI – Analyse littérale des locutions impliquant le terme dîn

Les locutions sont des constructions linguistiques dont la signification est éminemment liée au contexte. Cet aspect nous permettra de globaliser la démarche séquentielle de l'A.L.C., aussi nous nous proposons de réaliser conjointement *l'analyse contextuelle* et *l'analyse sémantique*, celles-ci étant normalement dissociées. Du fait même que cette double recherche aura obligatoirement un aspect transversal, elle comprendra par conséquent *l'analyse de la convergence coranique*, quatrième étape de notre processus analytique. Il est donc attendu que nous soyons conjointement en mesure de présenter *la résolution du sens littéral*, cinquième et dernière étape de notre méthodologie. Le terme **dîn** est retrouvé en 10 locutions différentes dont l'étude devrait permettre un premier tri de significations. Dans l'ordre d'examen, nous aurons : **yawmu–d–dîn** ; **ad–dîn al–qayyim** ; **dîn al–qayyima** ; **dîn al–ḥaqq** ; **dînu–llâh** ; **ad–dînu wâṣiba** ; **ad–dîn al–khâlis** ; **mukhliṣan la-hu ad–dîna** ; **mukhliṣîna la-hu ad–dîna** ; **dîn al–malik**. Malgré leurs formes restreintes, ces locutions représentent un total de 38 occurrences sur 92 coraniques du mot-clef **dîn**, soit près de la moitié.

1. Étude de la locution yawmu–d–dîn

Cette locution est la plus représentée et aussi la plus connue. Nous la retrouvons à 13 reprises dans le texte coranique, à savoir : S1.V4 ; S15.V35 ; S26.V82 ; S37.V20 ; S38.V78 ; S51.V12 ; S56.V56 ; S70.V26 ; S74.V46 ; S82.V15 ; S82.V17 ; S82.V18 ; S83.V11. Notons que de manière remarquable ces occurrences appartiennent toutes à la période dite mecquoise.

Nous avons déjà signalé au volet lexical du chapitre précédent qu'il était supposé que cette locution était un calque de l'hébreu **yom dînâ**. Aussi, en fonction de ce lien étymologique, la locution arabe **yawmu–d–dîn** devrait-elle être traduite par *le jour du jugement*. Or, si l'on examine la première occurrence dans l'ordre chronologique, S.74.V46, soit indubitablement une des strates coraniques des plus anciennes,[2] l'on note que l'emploi de la locution **yawmu–d–dîn**, v46, y est contextuellement en rapport avec le jour de la résurrection, v9, ainsi qu'avec la récompense en fonction des actes, v38-45. L'accent est mis sur la responsabilité personnelle sans que pour autant la notion de jugement soit évoquée. Il semble donc que la notion de rétribution soit plus adéquate, d'où l'expression *jour de la rétribution*, que du reste l'on retrouve dans nombre de traductions françaises. L'on trouve confirmation de ce choix linguistique au verset suivant où le terme **dîn** est sémantiquement explicite et non ambigu : « *Ce Jour-là, Dieu leur versera pleinement leur juste rétribution* [**dîna-hum al–ḥaqqa**] *et ils sauront que Dieu est la vérité indéniable.* », S24.V25. Par

[1] Ibn Khaldun, *Discours sur l'Histoire universelle* ; *Al–Muqaddima*, traduction Vincent Monteil, Actes Sud, Arles, 1997, p. 59.
[2] Elle est traditionnellement considérée comme la quatrième sourate révélée, et l'islamologie la juge aussi comme très ancienne.

ailleurs, l'on peut lire comme la définition coranique de notre locution : « *Mais, sauras-tu ce qu'est* **yawmu–d–dîn** *? Jour où nulle âme ne possédera d'une autre âme la moindre chose. La Possession ce Jour-là sera à Dieu* », S82.V17-19. Cette dépossession est plus en lien avec une rétribution qu'un jugement. De plus, en cette même brève sourate nous trouvons trois occurrences pour **dîn** ; au v15 c'est toujours la locution **yawmu–d–dîn** en lien avec l'attribution du paradis ou de l'enfer, au v9 nous trouvons **tukadhdhibûn ad–dîn** : *vous traitez de mensonge* **ad–dîn**, où **ad–dîn** en tant que complément doit alors se comprendre aussi par *la rétribution*.[1] L'on en déduira donc que les arabes primes allocutaires du Coran comprenaient en ce contexte précis le terme **ad-dîn** ainsi que la locution **yawmu–d–dîn** comme signifiant bien *rétribution* et *jour de la rétribution*. En ce cas, ils étaient en conformité avec la racine arabe **dâna**, correspondant à notre groupe lexico-étymologique III : *rétribuer*, *devenir débiteur*, *s'endetter*, *prêter*, etc. et conséquemment pour **dîn** : *rétribution*, *rémunération*, *récompense*, *demande de compte*, etc. Enfin, l'étude contextuelle de ces 13 occurrences montre une nette homogénéité, ce qui autorise à maintenir à priori une seule et même signification pour notre locution mecquoise : **yawmu–d–dîn**/*jour de la Rétribution*. La majuscule à *Rétribution* se justifiera donc de son importance dogmatique, mais aussi pour la distinguer du sens premier de *rétribution* dont les Arabes usaient en dehors de ce contexte. L'on peut donc considérer que sous ce double aspect, que **dîn**/*Rétribution* est un emploi néologique coranique.

Nous ajouterons qu'il n'est pas fortuit qu'à la stricte localisation de cette locution dans la partie dite mecquoise corresponde l'emploi systématique de l'expression **yawmu–l–âkhir** dans le Coran médinois, soit 26 occurrences.[2] Ce para-synonyme s'inscrit rigoureusement en un contexte différent ; il sera toujours associé à la croyance en Dieu et constitue de la sorte un point de credo essentiel à la théologie coranique. En outre, il semble de prime abord que la signification de cette locution soit plus large et englobe les notions eschatologiques de jour Dernier, jour de la Résurrection, jour du Jugement et jour de la Rétribution. Par contraste, le contexte d'insertion de **yawmu–d–dîn** dans le coran mecquois n'est en rien dogmatique, le rappel de ce jour de la Rétribution est soit une mise en garde, soit une promesse heureuse. Le propos est ici pragmatique, il vise les polythéistes mecquois très réfractaires à l'idée d'une vie après la mort et d'un devenir en un au-delà, et les menace ou les invite. L'on peut donc en déduire que le discours médinois se modifie à ce sujet, non pas en fonction d'une présence judéo-chrétienne, mais du fait qu'il s'adresse principalement aux premiers croyants musulmans, ce qui en modifie le ton, les perspectives et la sémantique. Comme nous l'avons déjà signalé, la rigueur sémantique du Coran est bien plus importante qu'on ne le suppose et, en cela, elle est précieuse à notre analyse.

Au final, par l'étude de la locution **yawmu–d–dîn** nous aurons déterminé la signification de 13 occurrences du terme-clef **dîn**, soit : *Rétribution*, il est en ce cas-là rattaché à la racine arabe **dâna**. De même, nous avons montré qu'il n'était pas nécessaire de valider l'origine hébraïque de ladite locution. Nous aurons aussi vérifié une première fois notre postulat : à contexte égal un terme-clef peut avoir signification égale. Enfin, en observant l'apparition de la locution **al–yawmu–l–âkhir**/*le Jour dernier*, nous avons mis en évidence un des aspects de la logique interne du Coran qui adapte en apparence son propos en fonction de

[1] Cette occurrence sera étudiée au chapitre IV ; 2. a.

[2] S2.V8 ; 62 ; 126 ; 177 ; 228 ; 232 ; 264 ; S3.V114 ; S4.V38 ; 39 ; 59 ; 136 ; 162 ; S5.V69 ; S9.V18 ; 19 ; 29 ; 44 ; 45 ; 99 ; S24.V2 ; S29.V36 ; S33.V21 ; S58.V22 ; S60.V6 ; S65.V2. La régularité statistique de la répartition de la locution **yawmu–l–âkhir** au sein de sourates médinoises plaide en faveur de ce point de vue là, du moins, en ce qui concerne le passage mentionnant cette locution. À signaler que la sourate 29 est considérée comme médinoise par quelques exégètes musulmans, cf. Al Qurṭubî, *Jâmi'u li-aḥkâmi al–qur'ân*, Al–maktaba at–tawfîqiyya, Le Caire, Vol XIII, p. 259.

ses allocutaires par des variations d'ordre sémantique et non pas uniquement au gré des diverses conditions historico-religieuses où il évolua, comme nombres de thèses islamologiques le soutiennent. La démarche coranique est donc ici synchronique et non pas diachronique.

2. Étude de la locution **ad–dîn al–qayyim**

La deuxième locution la plus représentée est **ad–dîn al–qayyim**. On la retrouve à 4 reprises : S12.V40 ; S30.V43 ; S30.V30 ; S9.V36, et seule S9.V36 est médinoise. Le terme **qayyim** est un substantif adjectivé dérivant de la racine **qâma** évoquant l'idée de *se lever*, *se tenir debout*, *droit*, champ lexical restreint, mais qui donne lieu à de nombreux emplois métaphoriques et à des extensions de sens au travers des 7 formes verbales qu'il connaît. Ainsi, **qayyim** vaut pour *droit*, *debout*, et le Lisan al–'arab le donne comme synonyme de **mustaqîm**. L'on pourra donc s'étonner de le voir rendu en de nombreuses traductions par : *immuable*, *perdurable* et autre *principiel*, nous y reviendrons.

2. a – *S12.V40 ; S30.V43. S30.V30*

L'occurrence S12.V40 est informative quant à la signification du mot **dîn** en **ad–dîn al–qayyim** : « *...Dieu a ordonné que vous n'adoriez que Lui, telle est* **ad–dîn al–qayyim**… » L'on note que d'un point de vue syntaxique **ad–dîn al–qayyim** est ici défini par ce qui le précède : « *tel est*/**dhâlika** ». L'on peut donc en déduire que **dîn** ne vaut pas en ce cas pour *religion* puisque n'adorer que Dieu ne relève pas d'une religion mais du dogme monothéiste selon le Coran. À la deuxième occurrence, S30.V43, nous trouvons une construction particulière : « **fa-aqim wajha-ka li-d-dîni–l–qayyim** ». Le Coran fait sans aucun doute un emploi néologique du mot **wajh** qui pour les Arabes désignait la *face*, le visage, et de là, la dignité, la qualité éminente d'un individu ou son autorité. La locution **wajhu-llâhi** illustre le glissement sémantique conceptuel opéré par le texte coranique, ceci est net au passage suivant et à plusieurs autres reprises : « *…il n'est de dieu que Lui, toute chose disparaîtra sauf Sa Face*/**wajh**... », S28.V88. À minima, le mot *Face* se comprend ici comme désignant l'Être ou l'Essence divine.[1] En notre occurrence, l'on doit prendre en compte le fait que **wajh** désigne *l'être*, et l'impératif **aqim** doit donc être entendu au sens figuré. Par ailleurs, notre v43 répond au v42 indiquant le sort funeste des polythéistes passés, en conséquence de quoi il est demandé à l'allocutaire, à priori Muhammad,[2] de s'écarter de cette erreur et de ne croire qu'au Dieu Unique. Comme pour l'occurrence précédente de **ad–dîn al–qayyim**, nous retrouvons un propos théologique ou dogmatique et non pas religieux, cultuel ou rituel. Ceci permet de proposer comme traduction de la signification de notre syntagme : « *Aussi, érige*[3] *donc ton être* **li–d–dîn–al–qayyim** ».

Reste à déterminer la valeur de **dîn** en ces conditions-là et, sur les quatre lignes de sens que nous avons précédemment retenus,[4] seules deux peuvent être admises avec comme représentants les termes *voie*, *religion*, *culte*, *foi*. Étant entendu que **qayyim** signifie *droit*,

---

[1] Plus tard les philosophes musulmans emploieront le terme **'ayn**/litt. *œil* pour qualifier l'essence tandis que les mystiques lui préféreront le mot **dhât**.

[2] L'on note en effet que dans l'ensemble de ces contextes d'insertion le Coran s'adresse à des interlocuteurs pluriels sauf à ces deux occasions, S30.V30 et S30.V43, où la forme IV **aqama** est à l'impératif deuxième personne du singulier.

[3] Le verbe *ériger* conserve la notion de verticalité comprise en **aqama** ainsi que la notion figurée : donner le caractère de, élever à une condition.

[4] Voir : 1– Étude lexicale du terme dîn ; 1. b – Approche étymologique.

les locutions nominales *la religion droite* et *le culte droit* ne font guère sens. Sans doute est-ce ce constat qui a mené maints traducteurs français à avoir recours à l'expression *religion immuable*,[1] relayant en cela un des mythes fondateurs de la religion musulmane : l'Islam serait la religion divine suivie par tous les prophètes, d'Adam jusqu'à Muhammad. L'adjectif « immuable » semble fort éloigné du sens de **qayyim**, aussi supposerons-nous qu'il s'agit de leur point de vue d'une extension libre d'un des sens de la racine **qâma** : *s'arrêter*, *rester immobile*, à moins que ce ne soit une assimilation forcée du substantif **qayyium**. Malgré tout, l'on pourrait alléguer que par *la religion droite* il est sous-entendu la *religion vraie*, mais alors nous objecterions qu'en arabe cette notion se dit **ad–dînu–l–ḥaqq** et que, d'autre part, le Coran use uniquement de la construction **dînu–l–ḥaqq**. Soit, si l'on admettait que **dîn** vaudrait ici pour religion, *la religion de la vérité*. Concernant la tournure *voie droite*, elle est sémantiquement admissible, mais l'on peut observer que dans le Coran l'expression exprimant cette idée est de manière systématique **aṣ–ṣirâṭa–l–mustaqîm**,[2] le participe passé **mustaqîm** étant donné à raison par les exégètes comme para-synonyme de **qayyim**.[3] De plus, en S6.V161, que nous étudierons par la suite,[4] nous trouvons une triple terminologie : **ṣirâṭin mustaqîm**, **dînan qiyâman**, **milla**, dont l'ensemble définit par complémentarité un principe opposé au polythéisme, à nouveau, configuration sémantique qui, sans entrer présentement dans le détail, indique à tout le moins que **ṣirâṭin mustaqîm** et **dînan qiyâman** ne sont pas synonymes. Nous retiendrons donc la seule solution restante pour **ad–dîn al–qayyim** : *la foi droite*.[5] Ce rapport à la foi est confirmé par la troisième de ses occurrences, S30.V30 : « *Aussi, érige donc ton être* **li–d–dîn**, *avec inclination*/**ḥanîfan**,[6] *conformément à l'innéité*/**fiṭrata**[7] *en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est* **ad–dîn al–qayyim**… » Le contexte est une nouvelle fois une charge contre le polythéisme qui est présentement défini comme une

---

[1] Notamment Régis Blachère, sans doute initiateur en la matière.

[2] Soit à 43 reprises.

[3] Plus précisément, le participe actif adjectivé **mustaqîm** est obtenu à partir de la forme X de la racine **qâma** qui comporte les notions suivantes : *se dresser*, *se lever*, *se tenir droit*, *se diriger droit*, *être droit*, *être bien constitué*, *estimer à sa juste valeur*, l'idée dominante est la verticalité alliée à une droiture de comportement. Si le mot **ṣirâṭ**/*voie* indique le fait d'être droit dans un plan horizontal, **mustaqîm** connote préférentiellement la notion de verticalité, nuance qui nous a fait opter pour la traduction de **mustaqîm** par *Rectitude* en lieu et place de *droit* ou *droiture*.

[4] Cf. Chapitre IV, § 6.

[5] Pour le sens de **dîn**/*foi*, voir notre analyse littérale du syntagme **lâ ikrâha fî–d–dîn**, Partie I, Chapitre IV. Nous signalerons qu'à notre connaissance seul Muhammad Asad en sa traduction anglaise commentée du Coran a lui aussi retenu cette signification : « the [one ever-true] faith », in *The Message of the Qur'ân*, The Book Foundation, Bristol, 2003, p. 687.

[6] Sous la forme **ḥanîfan** ce terme apparaît à dix reprises dans le Coran. Il est réputé de compréhension difficile et a donné lieu à de multiples interprétations. Jeffery signale que le terme était connu avant l'Islam en tant qu'emprunt au syriaque *ḥanpâ* et/ou au guèze, avec le sens de « *païen* » : *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, op. cit., p. 112-115. Pour autant, il est évident que ce sens ne peut être retenu pour son emploi coranique constamment en rapport avec le rejet des croyances polythéistes par Abraham et son propre parcours monothéiste de foi. Aussi, doit-on l'envisager étymologiquement en lien avec la racine arabe **ḥanafa** désignant à l'origine le fait d'avoir les membres cagneux, d'où avoir une démarche torve et par là *dévier*, *s'écarter*, s'*incliner*, *incliner à*. Sous cet aspect et selon le contexte coranique constant pour ses occurrences, le **ḥanîf** est celui qui, à l'image d'Abraham, s'écarte de la norme, ici le polythéisme, pour pencher donc exclusivement vers le monothéisme. Employé en tant que complément, **ḥanîfan**, le français dispose du mot *inclination* nous semblant posséder le double sens correspondant, d'où notre littéral « *avec inclination* ».

[7] Un point de détail, l'hapax **fiṭrata** est orthographié dans les recensions Ḥafṣ et Warsh فِطْرَتَ au lieu de فِطْرَةَ. Plus fondamental, il a été souligné que le concept de **fiṭra** coranique était comparable à la nature innée de la religion chez l'homme tel que Lactance et Philon, et les Pères de l'Église à leur suite, le théorisèrent, cf. Geneviève Gobillot, *Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam*, in *Orient chrétien dans l'empire musulman*, Édition de Paris, 2005, p. 59-90. Néanmoins, si ce rapport est indiscutable, en réalité le Coran aborde ce thème sous un aspect critique et pose que ce n'est pas le sentiment religieux qui est inné, mais la foi, comme l'indique le résultat de notre analyse sémantique et contextuelle de la locution **ad–dîn al–qayyim**.

déviation par rapport au monothéisme lequel est donné conforme à l'innéité des hommes.[1] En d'autres termes, croire en d'autres divinités que Dieu est en quelque sorte contre-nature. En ce verset, **ad-dîn** et **ad–dîn al–qayyim** sont équivalents et tous deux relèvent de l'innéité qui, selon le Coran, est la pré-connaissance de l'existence seigneuriale établie en tout être, autrement dit la Foi primordiale. Il est donc légitime de traduire en nos trois occurrences, la locution **ad–dîn al–qayyim** par *la foi droite*, c'est-à-dire la *foi* personnelle non déviée de l'innéité universelle et ontologique.

Quant à notre formulation initiale du segment **fa-aqim wajha-ka** par : *Aussi, érige donc ton être*, elle peut à présent être précisée, car ce segment en rapport avec l'acceptation de la Foi ontologique revêt nécessairement une dimension intérieure. En fonction de ce concept de théologie coranique, l'impératif **aqim** conserve son lien étymologique direct et se comprend donc comme signifiant *dresse* ou *redresse*. En ce sens, le verbe *ériger* exprime une notion identique : construis ton être verticalement, sans déviation, conformément à la foi droite. D'où pour les trois occurrences de **ad–dîn al–qayyim** que nous venons d'analyser la séquence didactique suivante qui correspond au demeurant à la chronologie supposée de ses trois versets :

– S12.V40 : « *Ce que vous adorez autre que Lui ne sont que des noms donnés par vous et vos ancêtres et pour lesquels Dieu n'a révélé aucune preuve. Tout pouvoir n'appartient qu'à Dieu, et Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* »
– S30.V30 : « *Aussi, érige donc ton être* [conformément] *à la foi*/**li-d–dîn** *avec inclination, conformément à l'innéité en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* »
– S30.V43 : « *Aussi, érige donc ton être* [conformément] *à la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim** *avant que ne survienne un Jour où l'on ne pourra plus s'éloigner de Dieu,*[2] *ce Jour-là ils seront divisés en deux.* »

L'ensemble est cohérent et renvoie à un sujet central de la théologie coranique : le monothéisme strict et l'irrecevabilité tant intellectuelle que conceptuelle de toutes formes de polythéisme. Outre que ces trois versets partagent de nombreux segments communs, en la locution **ad–dîn al–qayyim** le terme-clef **dîn** prend pour signification *foi* provenant étymologiquement d'un des sens du concept avestique de **daênâ**, ainsi qu'en S30.V30 où il apparaît en tant que simple substantif. Enfin, nous aurons constaté à nouveau que des contextes similaires génèrent des significations identiques.

2. b – *S9.V36*

Il s'agit de la quatrième et dernière occurrence de la locution **ad–dîn al–qayyim**, la seule qui soit médinoise, indice qui laisserait à penser que son contexte pourrait être différent. En

[1] Cette notion essentielle à la théologie musulmane est fondée par le verset dit du Pacte primordial : « *Et lorsque ton Seigneur tira des Fils d'Adam, de leurs reins, leur descendance, et les appela à témoigner d'eux-mêmes : Ne suis-Je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui, nous en avons été témoins. Ceci afin que vous ne disiez point au Jour de la Résurrection : Vraiment, nous étions sans le savoir.* », S7.V172. Voir Partie I, Chapitre IV, Paragraphe 4 : Analyse de la convergence coranique, Question 1.

[2] « *avant que ne survienne un Jour où l'on ne pourra plus s'éloigner de Dieu* », ce segment peut aussi être compris comme signifiant : « *avant que ne survienne un Jour de Dieu, jour que l'on ne pourra repousser* » ou : « *avant que ne survienne un Jour qui de par Dieu ne pourra être repoussé* » et, même si notre choix nous semble plus sémantiquement exact, ces diverses compréhensions renvoient toutes au Jour Dernier et à sa nature inéluctable.

voici la traduction : « *Certes, le nombre de mois pour Dieu est de douze lunaisons*[1] *par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre. Parmi eux, quatre sont sacrés, telle est* **ad–dîn al–qayyim**. *Durant* [ces mois] *ne soyez pas iniques envers vous-mêmes* [en les transgressant]. *Mais, combattez les polythéistes en tous ces temps, tout comme ils vous y combattent* ; *et sachez que Dieu est avec ceux qui Le craignent.* », S9.V36. L'exégèse traditionnelle conclut de ce verset que Dieu a prescrit l'existence de quatre mois sacrés,[2] cela afin que les gens puissent faire le pèlerinage ou la visite pieuse à la Kaaba. Selon cette logique, le syntagme **dhâlika ad–dîn al–qayyim** vaut pour *telle est la religion droite*. Ce choix exégétique se justifie pour les doctes musulmans du fait de son potentiel fortement apologétique : l'Islam et ses rites sont la religion vraie depuis que Dieu a créé les cieux et la terre, et cela par décret divin. Cependant, nous nous sommes déjà expliqué ci-dessus sur le peu de sens de la locution « *religion droite* ».[3] De plus, et ce point est essentiel, le contexte d'insertion de ce verset est tout autre: tension politico-militaire entre les musulmans et les polythéistes mecquois qui auparavant avaient déjà interdit aux musulmans d'accomplir le pèlerinage, envisageant si nécessaire le recours à la force. Mais, suite à la prise de La Mecque par le Prophète, le v28 déclare qu'il leur est désormais interdit à partir de l'année à venir de pratiquer leurs propres rituels païens de pèlerinage. Crispation et conflits étaient donc à craindre et le Coran prend les devants. Il ne s'agit donc pas d'un propos dogmatique ou théologique comme nous l'avons rencontré pour les trois précédentes occurrences et l'on ne peut en un tel contexte retenir pour **dîn** les sens de *religion* ou *foi* en ce verset. Ce hors-sujet signifierait en outre que la religion droite est de combattre durant les mois sacrés, ce qui serait peu orthodoxe, convenons-en. L'objectif de ce verset est pragmatique : Dieu vous donne la possibilité de combattre ceux qui transgresseraient la trêve en vous combattant en ces mois sacrés, bien que de vous-mêmes vous vous y refusiez par respect de cette sacralité.[4] Hormis des arguments rationalistes,[5] cette information confirme que ladite sacralité est contractuelle et qu'il ne s'agit donc évidemment pas d'une prescription divine mais d'une tradition instituée par les Arabes eux-mêmes, le fait historique est bien connu.[6] Durant ces quatre mois, les Bédouins pouvaient se déplacer pour commercer sans craindre une attaque ou se rendre en sécurité à divers pèlerinages.

Contextuellement, ne peuvent être donc retenus que les sens suivants du terme **dîn** : *coutume*, *habitude*, *manière d'agir*, *voie*, *chemin*, *rapports avec quelqu'un*, *œuvre*, *conduite des affaires*. Le sujet est bien la transgression de cette tradition par les uns et la possibilité

---

[1] Ce n'est point pour éviter une répétition que nous avons traduit **shahr** en sa deuxième occurrence par *lunaisons*, mais parce que tel est bien originellement le sens de ce terme et qu'il s'agit effectivement en ce verset de valider l'emploi d'un calendrier lunaire duodécimal. Si le terme « *lunaisons* » est au pluriel en français et au singulier dans le texte arabe, ceci provient de l'accord particulier des noms entre 11 et 19 unités.

[2] Pour ce faire, elle pratique un découpage de lecture différent de celui, linéaire, que nous avons suivi ; le texte ainsi reconstruit se comprendrait comme suit : « *Par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre, le nombre de mois pour Dieu est de douze mois dont quatre sont sacrés, telle est la religion droite…* »

[3] Au demeurant, un exégète classique comme Al Qurtubî avait pressenti la difficulté et proposait donc pour **dîn** le sens de *compte*, soit pour **ad–dîn al–qayyim** : *le décompte juste*, c'est-à-dire **al–ḥisâb aṣ-ṣahîh**, encore qu'il s'agisse là d'une surinterprétation du sens 51 de **dîn** : *demande de compte* ; Al Qurṭubî, opus cité, p. 115. De même, citons Ibn Kathîr qui glose quant à lui par **as–shar' al–mustaqîm** : *la loi droite*. Nous avons évoqué lors de l'étude lexicale que **dîn** pour *loi*, sens 35, était une construction exégético-juridique postérieure au texte coranique ; Ibn Kathîr, *Tafsîr al–qur'ân al–aẓîm*, Dâr al–hadîth, Le Caire, 2003, T. II, p. 441.

[4] Cf. à ce sujet S2.V217.

[5] Sans sombrer dans le concordisme coranique, nous entendons par là qu'il est admissible que le segment « *par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre* » concerne notre système solaire, ciel astronomique que les Anciens pouvaient observer et pour lequel effectivement, toutes théories quant à l'origine du satellite lune confondues, l'année tropique correspond à douze cycles lunaires.

[6] Cf. Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'islam, sa vie, son œuvre*, 4e édition, Association des étudiants islamiques en France, Paris, 1979, T. I, p. 60-61.

d'y répondre pour ceux qui en seraient victimes, aussi pouvons-nous traduire notre verset comme suit : « *Certes, le nombre de mois pour Dieu est de douze lunaisons par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre. Parmi eux, quatre sont sacrés, telle est la droite coutume*/**ad–dîn al–qayyim**. *Durant* [ces mois] *ne soyez pas iniques envers vous-mêmes* [en les transgressant]. *Mais, combattez les polythéistes en tous ces temps, tout comme ils vous y combattent* ; *et sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent.* », S9.V36.

L'approche sémantique et contextuelle aura donc permis de mettre en évidence un emploi de **dîn** valant pour *coutume* ou *tradition*, mais alors au sens faible. Comme nous l'avons rappelé lors de l'étude étymologique, c'est du reste le sens probablement le plus utilisé par les Arabes du temps coranique, le **dîn al–'arab** était un élément essentiel de la société bédouine. En ce cas, **dîn** est à rapprocher du perse **dên** lui-même tirant origine de la notion de **daênâ** avestique, groupe lexico-étymologique II. Une nouvelle fois, il aura été vérifié pour le terme **dîn** le lien entre contexte et signification et, plus encore à titre d'hypothèse de recherche, qu'à chaque type de contexte correspond une étymologie particulière.

3. Étude de la locution **dîn al–qayyima**

Dans l'ordre de notre étude, nous retiendrons pour troisième locution remarquable **dîn al–qayyima** du fait que l'adjectif est ici le féminin de **qayyim** ci-dessus envisagé. Il s'agit d'un hapax sis en S98.V5 dont la structure grammaticale est particulière puisque le substantif **dîn** n'y est pas déterminé par l'article alors que l'adjectif **al–qayyima** l'est,[1] et que de plus il n'est pas accordé en genre. Le verset concerné est de traduction délicate, il se présente comme suit : « *Cependant, il ne leur avait été ordonné que d'adorer Dieu, sincères pour Lui en la foi sans être déviants*/**ḥunafâ'a**,[2] *d'accomplir la prière et de donner l'aumône ;*[3] *et ceci est* **dîn al–qayyima**. », S98.V5.

Il règne beaucoup d'incertitude quant à savoir si cette brève sourate est mecquoise ou médinoise – rime et rythme font pencher en faveur de la deuxième hypothèse – même si elle traite d'un point de vue théologique de la déviance des dénégateurs parmi les « Gens du Livre » mais aussi de celle des polythéistes. Par ailleurs, il est tout autant schématique qu'incorrect de supposer que la prédication de Muhammad ne rencontra l'univers judéo-chrétien qu'à Médine. Quoi qu'il en soit, la thématique de cette sourate est claire : toutes les religions dévient du Message qui leur a été adressé par voie prophétique, v4, et notre v 5 en position axiale au demeurant, résume parfaitement la situation en rappelant la teneur de ce

---

[1] Az-Zamakhsharî signale une variante de lecture donnant **ad–dîn al–qayyima** d'après laquelle il fonde son commentaire. Mais cette lecture n'a pas été retenue parmi les quatorze lectures/**qirâ'ât** classiquement validées, cf. Muhammad Fahd Kharûf, *Al Maysîr fî qirâ'ât al–arba'a ashara*, Dâr Ibn Kathîr, Damas/Beyrouth, 2006, p. 598. L'on suppose sans peine qu'une telle variante n'avait pour but que de régulariser ce qui semblait être une anomalie grammaticale.

[2] Le terme **ḥunafâ'a** est le pluriel du substantif **ḥanîf** rendu curieusement par bien des commentateurs et traducteurs par l'adverbe *exclusivement*, mais, de plus, cette notion est absente de la racine verbale **ḥanafa** et de ses deux formes verbales. Comme nous l'avons explicité en notre note 6 p. 158, ce verbe connote l'idée de *déviation*, *inclination* ; dans le Coran, le **ḥanîf** est celui qui s'écarte de l'erreur commune pour se diriger vers Dieu seul. Dans le contexte coranique et tout particulièrement en notre sourate 98, cette démarche revient à ne pas dévier du monothéisme révélé et le pluriel **ḥunafâ'a** signifie *ceux qui ne dévient pas*, d'où notre : *sans être déviants*.

[3] L'on comprendra sans peine que le terme **zakât** appliqué ici à des Gens du Livre ne peut avoir le sens de "prélèvement obligatoire" que l'Islam lui conférera par la suite. À l'origine, y compris dans le Coran, **zakât** est synonyme de **ṣadaqa**/*aumône*, en quelque sorte : faire la charité.

message : foi monothéiste pure, prière, charité, trois critères essentiels que partagent à priori les religions monothéistes. Cette déviation ou dérive à partir du point d'origine peut mener à la déviance et donc à l'erreur tant théologique que comportementale. En ce contexte, le terme **dîn** ne peut signifier *religion* au singulier puisque toutes sont ici renvoyées dos-à-dos. De même, il ne s'agit pas de *foi*, contrairement aux occurrences précédentes, car les points évoqués de manière critique dépassent le cadre de la simple validité de la foi personnelle.[1] Aussi, *ce qui est droit*/**qayyima**, présenté en tant qu'antinomie de la déviance, renvoie-t-il aisément à la notion de **dîn**/*voie*, *voie droite*/**dîn al–qayyima**, concept et domaine communs à l'ensemble des religions concernées par ce rappel coranique. Le statut indéterminé de **dîn** en notre locution se justifie sans doute du fait qu'il s'agit *d'une voie droite* pour tous les croyants, et ce, pour chacun en fonction de sa religion propre, sans notion de suprématie des unes par rapport aux autres. Le segment-clef pourra donc être traduit comme suit : « *et ceci est une voie droite*/**dîn al–qayyima** ». Notre verset se lira alors : « *Cependant, il ne leur avait été ordonné que d'adorer Dieu en Lui offrant un culte pur, sans être déviants, d'accomplir la prière et de donner l'aumône ; et ceci est une voie droite*/**dîn al–qayyima**. », S98.V5.

Nous avons signalé l'accord au féminin de l'adjectif **qayyim/qayyima** alors que **dîn** est un mot manifestement masculin dans le Coran tout comme en arabe, nous supposerons qu'il s'agit là d'une licence poétique permettant de maintenir la rime en « **yyia** » propre à cette sourate.[2] Par ailleurs, nous avons envisagé en ce verset une autre occurrence du mot **dîn** en l'expression *Lui offrant un culte pur*/**mukhliṣîna la-hu ad–dîn**. Bien que nous reviendrons sur cette construction,[3] indiquons dès à présent que le participe passé pluriel **mukhliṣîna** dérive de la forme IV **akhlaṣa** connotant le fait de *rendre pur*, d'où *être sincère*, et il signifie *celui qui offre une chose pure*. Parmi les choix lexicaux que l'on attendrait de prime intention pour ce verset, l'on ne peut retenir ni les sens de *voie* ni ceux de *religion* ou *foi*, car l'on ne peut offrir à Dieu une religion, fût-elle pure, pas plus que l'on ne peut Lui offrir sa foi, laquelle est à juste titre dite personnelle. C'est sans doute en lien avec ces difficultés que la variante **mukhlaṣîn** a été posée.[4] Aussi, en contexte de critique des déviations religieuses, la position la plus cohérente est donc d'entendre **dîn** par *culte*, d'où notre : « *en Lui offrant un culte pur* ». Au final, l'étude de l'hapax **dîn al–qayyima** nous aura permis de déterminer deux significations du terme **dîn** trouvées à deux reprises en un même verset. En cette locution, **dîn** signifie *voie* et il dérive alors de l'usage arabe du terme pehlevi **dên** groupe lexico-étymologique I. L'on constatera que le deuxième emploi de **dîn** y vaut pour *culte*, sens appartenant par contre au groupe lexico-étymologique II étymologique. Cette différence, alors que le contexte est identique, s'explique par le fait que les locutions, ici **mukhliṣîna la-hu ad–dîn**, génère bien souvent par principe leur propre contexte, contexte par lequel elles font alors sens. Nous rencontrerons ce phénomène à d'autres reprises.

4. Étude de la locution dîn al–ḥaqq

La quatrième locution en terme de fréquence est **dîn al–ḥaqq** : S9.V29 ; S9.V33 ; S48.V28 ; S61.V9. Le premier verset occupe une place à part et nous l'envisagerons

[1] Bien évidemment, **dîn** en tant que *Foi* ontologique ne peut aussi être retenu.
[2] L'antique poésie des Arabes abonde de ce type de licence.
[3] Voir l'analyse de la locution **ad–dînu al–khâliṣ** au § 7.
[4] En effet, le participe passé **mukhlaṣ** signifie simplement *pur*, *sans mélange*, d'où chez les exégètes et les traducteurs *religion pure*, *culte pur*, *vouer un culte pur*, etc. Si l'on retenait cette variante de lecture, le sens de **dîn** pourrait être effectivement de cet ordre, mais cette variante/**qirâ'a** est classée **shâdhdha**/*marginale*, c'est-à-dire transmise par un seul transmetteur et, conséquemment, non fiable.

séparément, par contre les trois autres sont de formulation quasi identique, ce qui pour le moins en souligne l'importance ; du reste nous verrons qu'ils jouent un rôle essentiel en l'économie de la pensée théologico-exégétique de l'Islam. De plus, l'on retrouve en chacun de ces versets deux occurrences du terme **dîn** sémantiquement de forte signifiance. Plus précisément, deux de ces versets sont textuellement similaires et nous les étudierons donc simultanément et indépendamment du troisième.

4. a – *S9.V33 ; S61.V9*

Voici une première traduction partielle de ces deux versets : « *Il est Celui qui a envoyé son messager avec la guidée et* **dîni–l–ḥaqqi** *afin de le faire triompher sur* **ad–dîn** *entièrement*/**kulli-hi** *; quelque aversion en aient les polythéistes.* », S9.V33 ; S61.V9.

Avant d'envisager les difficultés sémantiques, nous examinerons les contextes d'insertion. L'occurrence S9.V33 s'inscrit dans un contexte de tension politico-militaire entre les musulmans et les polythéistes mecquois déjà évoqué ci-dessus lors de l'étude de S9.V36. L'on note toutefois que les versets 29-32 constituent comme un excursus critiquant sous un angle théologique la déviation vers le polythéisme de certains membres parmi les Gens du Livre, et non tous les Gens du Livre, autrement dit certains de leurs mouvements ou sectes religieuses. La foi ou croyance juste étant rappelée au verset 31 : « *...il ne leur avait été ordonné que d'adorer un seul Dieu, il n'est d'autre dieu que Lui !...* ». Les polythéistes ne sont plus ici les seuls opposants mecquois, mais de manière plus générale tous ceux qui ont dévié de la foi monothéiste stricte. Le verset 32 est en ce sens explicite : « *Ils veulent de leurs bouches éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu se refuse à ne pas parachever Sa lumière, quelque aversion en aient les polythéistes*/**mushrikîn** ». Globalement, ce propos est comparable à celui des trois occurrences de **ad–dîn al–qayyim**/*la foi droite* précédemment étudiées.[1]

Concernant le deuxième verset de formulation identique, S61.V9, l'on constate que le contexte de tension politico-militaire est de même nature quoique bien antérieur aux évènements évoqués en S9, mais que le propos théologique diffère. En effet, ce n'est plus la déviation du monothéisme dont le Coran accusait en S9.V33 certaines mouvances parmi les Gens du Livre qui est ici visée, mais le déni de leurs prophètes respectifs par certains juifs, vs5-6. Par ailleurs, notre v9 est de manière signifiante lui aussi précédé d'un verset équivalent au v32 de S9 ci-dessus cité sauf qu'en sa finale il ne mentionne logiquement pas les polythéistes mais les dénégateurs : « *Ils veulent de leurs bouches éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu est Celui qui parachève Sa lumière, quelque aversion en aient les dénégateurs*/**kâfirûn** », S61.V8. Ceci confirme que le sujet du Coran est à présent la critique théologique du **kufr**/*déni* et non plus du polythéisme/**shirk**, le déni étant malgré tout comme le polythéisme une déviation/**zaygh**, v5. L'alliage entre critique théologique et contexte politico-militaire et donc commun à nos deux versets, l'objectif est clair : musulmans, soyez prêts à combattre aux côtés de votre prophète si nécessaire, et ceci est précisé de manière évidente tant en S61.V11 qu'en S9.V38-39. Ces deux harangues à l'adresse des musulmans utilisent le même procédé rhétorique : ne soyez pas comme ces factions ayant dévié vers le polythéisme, ni comme ceux qui dénièrent directement leur prophète, et croyez sincèrement en votre prophète et soutenez-le même en cas de combat. Une manière de dire : ne prenez pas le chemin que certains de vos prédécesseurs empruntèrent, car il mène à divers égarements. Contextuellement, il est toutefois peu pensable qu'un tel discours ait pu

[1] Pour mémoire : S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43.

signifier pour ces allocutaires que l'engagement sans faille auprès du Prophète était une garantie de sauvegarde de leur propre foi.

À présent, nous pouvons envisager l'interprétation classique de ces deux versets au travers d'une traduction standardisée : « *C'est Lui qui a envoyé Son Messager avec la bonne Direction et la Religion de la Vérité/***dîni–l–ḥaqq** *pour la faire prévaloir sur toute autre religion/***ad–dîni kulli-hi**,[1] *n'en déplaise aux polythéistes !* », S9.V33 et S61.V9. Cette compréhension ne répond à aucune logique sémantique, car comme le faisait observer avec raison Jacques Berque, le texte « ne comporte ni **ad–dîn al–ḥaqq**/*la religion de la vérité* ni **kulli adyân**/*toutes les religions*, double lecture qu'ont supposée les commentateurs. »[2] En effet, d'une part le texte arabe comporte sans aucune variante connue **dîn al–ḥaqq** qui, si l'on acceptait **dîn** pour *religion*, signifierait du fait de la non détermination de **dîn** par l'article : « *une religion du vrai* ». D'autre part, le syntagme coranique n'est pas **kulli adyân**, mais **ad–dîni kulli-hi** qui, si on acceptait encore **dîn** pour *religion*, signifierait « *toute la religion* » ou « *la religion entièrement* ». La différence est essentielle, transmuter **ad–dîni kulli-hi** en **kulli adyân** lors du commentaire est une opération d'alchimie exégétique sémantiquement aussi impossible qu'infondée. Cependant, croire en cette transmutation s'avère concrètement obligatoire puisque lire « *envoyé avec la religion de la vérité pour la faire triompher sur toute la religion* » ne fait littéralement pas sens. Nonobstant, certaines perspectives apologétiques évidentes l'emportent ici sur le texte et la raison, et il devient manifeste que l'exégèse a conformé le texte à sa volonté, ce verset se comprenant alors : « Dieu a envoyé Muhammad porteur de la Vraie religion, l'Islam, afin de la faire triompher sur toutes les autres religions, toutes alors nécessairement erronées ». Plus encore, en ce cas la conclusion : *« n'en déplaise aux polythéistes* » indiquerait que toute autre religion que l'Islam est polythéiste, alors même que le Coran en ces passages dont nous avons étudié les contextes n'attribue cette qualification qu'à certaines factions déviantes parmi les Gens du Livre. Si cette lecture s'inscrit parfaitement dans le dessein apologétique de la pensée musulmane, pour autant elle contrevient au texte coranique et le contredit, alors même qu'elle est supposée s'en légitimer.

Deux solutions à cette problématique aporétique se présentent. La première est proposée par J. Berque qui maintient le sens de **dîn**/*religion*, et pour sortir de cette impasse logique qu'il semble être le seul à avoir expressément notée, il suggère que le pronom affixe « **hu** », en **li-yuẓhira-hu**/*faire prévaloir celui-ci*, ne renvoie pas au Prophète mais à **al–ḥaqq**/*le vrai*, d'où sa traduction : « *envoyé avec la guidance et la religion du Vrai, pour faire prévaloir celui-ci sur la religion en entier* », ce qui tout bien considéré suppose pour faire sens qu'une religion en tant que concept pur préexiste à la révélation du Coran ou bien qu'une religion au temps du Prophète, la sienne ou une autre, nécessitait d'être purifiée par le « Vrai » révélé, ce qui est difficilement concevable. La deuxième solution que nous proposons consiste à envisager d'autres significations de notre terme-clef **dîn**. L'étude contextuelle a montré la similitude des contextes dits politico-militaires entre nos deux versets et on les rapprochera sans difficulté du climat d'insertion de la locution **ad–dîn al–qayyim** en S9.V36 précédemment étudiée où **dîn** valait pour *coutume*. Toutefois, s'ajoute à nos deux versets un contexte théologique, ce double aspect ne s'étant pas pour l'instant présenté pour l'ensemble des occurrences analysées qui toutes s'inscrivaient seulement en l'un ou l'autre de ce type de contexte. Ceci étant, le propos théologique y est globalement le même : la vérité du monothéisme versus l'égarement du polythéisme, bien qu'à chaque

[1] Nous signalerons une autre possibilité pour le segment « *sur tout autre religion* » que l'on trouve parfois traduit par « sur toute religion » proposition qui a l'ambiguïté de respecter le singulier de **dîn**, mais qui en réalité en français sous-entend un pluriel pour religion.
[2] Jacques Berque, *Le Coran ; Essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 2004, p. 558.

locution des nuances théologiques aient été mises en œuvre et aient imposé pour **dîn** deux significations différentes, pour mémoire : *voie*, S98.V5 ; *foi*, S12.V40, S30.V30, S30.V43. Par ailleurs, l'analyse de l'ensemble des locutions précédentes nous aura permis de vérifier un de nos postulats, à savoir qu'à contexte égal, signification terminologique égale. Si nous l'appliquons à nos deux versets, nous obtenons en transposant les significations obtenues aux contextes correspondants la proposition suivante : « *Il* [Dieu] *est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une foi vraie*/**dîni–l–ḥaqqi** *afin de la (ou le)*[1] *faire triompher sur la tradition*/**ad–dîn** *entièrement*/**kulli-hi** *; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33 et S61.V9. En effet, en la perspective coranique le choix inverse : « *Il est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et la tradition vraie*/**dîni–l–ḥaqqi**]/ *afin de la faire triompher sur la foi/* **ad–dîn** *(ou sur la religion) entièrement*/**kulli-hi** *; quelque aversion en aient les polythéistes !* » ne ferait guère sens et ne pourrait se comprendre.

Toutefois, nous avions souligné un glissement de plan théologique entre le premier verset et le second en lequel la critique théologique portait sur le **kufr**/*déni* et non directement sur le polythéisme, déni et polythéisme étant tous deux assimilés à une déviation. Cette nuance porte à penser qu'il s'agit là plus de *croyance* que de *foi*. Du point de vue coranique, la croyance est la somme de ce que l'on doit croire et telle est la fonction du Coran que le Prophète est chargé de transmettre, alors que la foi demeure une disposition personnelle, position jamais démentie dans le Coran. Il ne fait donc pas sens de supposer que le Prophète ait été chargé d'apporter la *foi vraie*. Aussi, retiendrons-nous pour **dîn** le terme *croyance*, sens 17, et pour la locution **dîn al–ḥaqq** en laquelle **dîn** n'est de manière remarquable pas déterminé par l'article, l'expression littérale suivante : *une croyance vraie*. L'on notera que cette indétermination inscrite dans le texte coranique s'oppose en soi aux lectures classiques qui nécessitaient que le terme **dîn** soit déterminé par l'article, fonction grammaticale qui en arabe plus qu'en français encore indique le caractère absolu de l'objet ainsi déterminé, la religion vraie étant alors la seule religion vraie. Toujours en fonction de ces variations théologiques, le choix de *tradition* pour le deuxième terme **dîn** se justifie naturellement. La tradition est ici entendue comme la *tradition religieuse* des Arabes, l'ensemble des déviations dogmatiques évoquées en ces deux passages, ce **dîn al–'arab** auquel les polythéistes mecquois était particulièrement attachés et dont la réticence à toute modification est explicitement mentionnée : « *quelque aversion en aient les polythéistes !* » Nous ajouterons que le segment « *afin de le faire triompher sur* » connote pragmatiquement la lutte aux côtés du Prophète pour que le message du Coran, guidée et croyance vraie, l'emporte sur l'ensemble de cette tradition.

Au final, nous deux versets se comprennent ainsi : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîn al–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition/***ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33 et S61.V9.

Par ailleurs, et bien que ce ne soit en rien un argument sémantique, nous ferons observer que l'interprétation classique : « *c'est Lui qui a envoyé Son messager, avec la bonne Direction et la Religion de la Vérité pour la faire triompher sur toute autre religion* », s'avère historiquement fausse. En effet, si l'Islam a effectivement éradiqué le polythéisme de la grande Arabie, et donc le **dîn**/*tradition religieuse*, il n'a pas réussi à « *triompher sur*

---

[1] Notre mise entre parenthèses reprend le problème précédemment évoqué du pronom affixe « **hu** » soulevé par Jacques Berque, le substantif **rasûl**/*messager* et l'adjectif **ḥaqq**/*vrai* étant tous deux masculins. Or, le Coran ne met jamais en avant la figure du Prophète, il n'est qu'un vecteur ou canal de transmission du message coranique. Il n'y a donc guère de raison à ce que le Coran évoque là le triomphe du Prophète plutôt que celui de la croyance vraie, c'est donc le choix de l'accord possible au féminin que le français rendra.

toute autre religion ». Du point de vue herméneutique, tout paradigme génère sa propre cohérence et plutôt que de relever l'incohérence que nous venons de souligner, l'apologétique passée comme présente en déduit que cette affirmation coranique est en fait une promesse de Dieu : l'Islam comme seule religion des hommes sur terre, et c'est bien là une surinterprétation de l'interprétation. Comme cette Parole n'est pas encore accomplie, il faudrait donc œuvrer par tous les moyens à propager la seule vraie religion, l'Islam. À partir de cette véritable "théologie de guerre", bien des entreprises totalitaristes ne forment pas que des missionnaires pacifistes.

Enfin, au vu de l'importance de la déconstruction que suggère le résultat de notre analyse et conformément à notre méthodologie, nous devrions nous demander d'un point de vue intratextuel si le Coran plaide de manière générale la supériorité de l'Islam sur toutes les autres religions ou si, plus encore, il les considère valides ou non ? Or, il paraît évident que les versets impliqués en cette problématique sont porteurs des termes **dîn** ou **islâm** et, comme nous le verrons, ceci est tout particulièrement vrai pour les versets à double occurrences : **dîn** et **islâm**, à savoir : S3.V19 ; S3.V85 et S5.V3. Aussi, ne pourrons-nous apporter une réponse à cette interrogation que lorsque l'ensemble de ces occurrences aura été analysé. C'est en la Partie III que nous réaliserons logiquement la synthèse de ces données essentielles. Malgré cette limite méthodologique, nous pouvons dès à présent citer un énoncé qui, tout comme celui que nous venons d'étudier, est mentionné avec de légères variations à trois reprises dans le Coran, ce qui indique son importance : « *En vérité, ceux qui croient : les judaïsés, les chrétiens et les sabéens, qui croit en Dieu et au Jour Dernier et œuvre en bien, ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur. Et nulle crainte pour eux, ils ne seront point affligés.* », S2.V62 ; S5.V69 ; S22.V17. Sans anticiper ni entrer dans le détail, nous noterons simplement que l'ensemble de nos deux marqueurs sémantiques situe ce propos en un méta-cadre incluant sans difficulté la co-validité de toutes les religions monothéistes sans préjuger de la supériorité de l'une ou de l'autre.

4. b – *S48.V28*

Nous avions laissé en attente la troisième occurrence de la locution **dîn al–ḥaqqi** qui figurait en un verset ne différant en apparence des deux précédents versets que par sa finale. En voici la traduction en tenant compte provisoirement des résultats d'analyse obtenus pour le long segment commun : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîn al–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition*/**dîn** *entièrement* ; *et Dieu suffit comme témoin*. », S48.V28. L'on note donc le segment « *et Dieu suffit comme témoin* » versus « *quelque aversion en aient les polythéistes* » présents dans les deux versets que nous venons d'analyser.

Ceci étant, seule l'étude contextuelle pourrait permettre de superposer en ce verset la signification des termes **dîn** à celles dégagées par l'analyse des deux précédents. Or, de manière évidente, cette courte sourate 48 ne présente pas de contexte théologique,[1] ce qui explique sans doute le changement de finale en notre verset qui ne fait plus alors allusion au polythéisme mais au fait que « *Dieu suffit comme témoin* ». Notion de présence divine que l'on peut raisonnablement rapprocher du serment d'allégeance reçu à Ḥudaybiyya par le Prophète avec une forte réticence de la part des musulmans, v10,[2] verset en lequel il est dit : « *Ceux qui te prêtent serment, le prêtent à Dieu ; la main de Dieu est au-dessus de la*

[1] À la différence de ce que nous avions trouvé pour les occurrences de S9.V33 et S61.V9.
[2] Le verset restant fidèle au style très allusif du Coran et, quand bien même l'on ne retiendrait pas les données traditionnelles relatives à Ḥudaybiyya, il est tout de même explicite que ce verset allude à une allégeance difficilement consentie.

leur… » Autre point notable, le contexte politico-militaire qui caractérisait les occurrences précédentes et motivait l'appel au soutien du Prophète jusqu'à combattre pour lui n'est pas retrouvé. Les polythéistes sont certes mentionnés, mais seulement en tant que cause : ils avaient interdit l'accès à La Mecque aux musulmans en période de pèlerinage, v27, et de ce fait le soutien au Prophète y revêt seulement un aspect théorique, un engagement de foi. Cet *acta fidei* décliné sous différents aspects est le fil conducteur des divers autres évènements auxquels cette sourate fait des allusions quasi elliptiques. De même, nous avions vu que les deux versets S9.V33 et S61.V9 relatifs à l'occurrence **dîn al–ḥaqq** étaient immédiatement précédés par un même verset : « *Ils veulent de leurs bouches éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu est Celui qui parachève Sa lumière, quelque aversion en aient les dénégateurs* (pour S61.V8) ou *les polythéistes* (pour S9.V32) ». Tel n'est point le cas pour notre verset qui est quant à lui introduit par un verset promettant seulement aux musulmans qu'ils parviendront prochainement à réaliser correctement le rite de leur pèlerinage, v27. L'ensemble de ces faits évoque un climat général que nous pourrions qualifier de politico-religieux plutôt que de politico-militaire. Les différences sont ainsi plus nombreuses que ne le laissait supposer une quasi similitude de formulation entre nos trois versets, pour mémoire : S9.V33 ; S61.V9 ; S48.V28.

Ces variations contextuelles et les déclinaisons structurelles qui en découlent indiquent que nous ne pouvons retenir à priori les significations précédemment mises en évidence pour le terme **dîn**. En effet, si pour la locution **dîn al–ḥaqq** nous prenons en compte l'absence de contexte théologique, les sens de *foi*, *croyance*, soit une partie du groupe lexico-étymologique II, ne peuvent être comparativement validés. Sachant que les groupes lexico-étymologiques III : *jugement*, etc. et IV : *rétribution, etc.* ne permettraient pas d'obtenir une formulation contextuellement cohérente,[1] demeure à disposition la ligne de sens premier du groupe lexico-étymologique I, à savoir : *coutume*, *voie*. Or, nous avons déjà rencontré ces significations en l'absence de contexte théologique, cf. S9.V36. Ce dernier verset était effectivement en lien avec des évènements ayant trait au non respect de la *tradition*/**dîn** des Arabes par les polythéistes mecquois à l'encontre du Prophète et des musulmans, à savoir la transgression de la trêve sacrée traditionnelle. De fait, nous retrouvons un contexte équivalent en notre verset : refus de Quraysh de laisser le Prophète et les musulmans pénétrer en l'enceinte sacrée pour y accomplir les rites de pèlerinage, attitude que le **dîn al–'arab** commun interdisait. Nous pouvons donc traduire le premier segment de notre verset comme suit : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une tradition vraie/***dîn al–ḥaqq**… »[2] Concernant la deuxième occurrence de **dîn** en ce même verset, nous devons prendre en compte le fait que le Prophète modifiera en partie les rituels suivis par les Arabes,[3] une réforme du rituel corollaire à la guidée et la tradition vraie à laquelle il prétend. Aussi, le terme **dîn** peut ici s'entendre comme signifiant

[1] Précisons qu'en la ligne de sens III nous trouvons aussi les termes *loi* ou *juste droit* qui auraient pu ici faire sens. Toutefois, nous avions souligné en notre étude lexicale qu'il était très vraisemblable que de telles significations soient postérieures à l'état de la langue coranique et ne soient que des artefacts exégétiques introduits rétroactivement dans le lexique de la langue arabe. Nous le démontrerons lors de l'analyse in situ de la locution **dîn al–malik**, S12.V76.

[2] Au verset S9.V36 pris à titre comparatif, nous avions à contexte égal traduit **dîn** par *coutume*. Mais, à présent, étant entendu que pour le Coran le pèlerinage à l'Enceinte sacrée revêt une dimension abrahamique que les Arabes ne lui connaissaient pas, le terme de *tradition* nous paraît plus adapté ; la locution *« tradition vraie* » indiquant une forme et un fond nouveaux que le Coran conférera au pèlerinage.

[3] En effet, si l'on s'en tient à ce que le Coran valide du "pèlerinage de la "jâhiliyya", l'on constate que certains des éléments rituels, tels le fait d'embrasser la pierre noire et boire l'eau de Zemzem ou la lapidation des stèles sataniques à Mina, sont des pratiques païennes non retenues. Leur présence dans le rite islamisé du Pèlerinage peut alors s'expliquer par une réintroduction post-coranique. Voir Maurice Gaudeffroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Librairie orientaliste Paul-Geuthner, Paris, 1923.

rituel ou *culte*. Comme le Coran propose surtout une réforme dogmatique du pèlerinage, honorer Dieu seul et non un panthéon de divinités, le terme *culte* nous semble donc plus pertinent que celui de rituel, le culte supposant aussi la croyance qui le sous-tend, d'où : « *afin de la faire triompher sur le culte entièrement* ». Notre verset se lit donc : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une tradition vraie*/**dîn al–ḥaqq** *afin de la faire triompher sur le culte*/**ad–dîn** *entièrement ; et Dieu suffit comme témoin.* », S48.V28.

Dans l'absolu, l'on pourrait se demander en quoi selon une démarche théologique une tradition/**dîn** aurait à l'emporter sur un *culte*/**dîn**. Contextuellement, ce verset se comprend donc comme opposant au culte pratiqué par les Arabes lors du pèlerinage la véritable tradition religieuse revisitée et revivifiée par la Révélation.

4. c – *S9.V29*

Cette quatrième et dernière occurrence de la locution **dîn al–ḥaqq** est connue pour avoir servi de fondement coranique à la pratique de la **jizya** ou *impôt de capitation*.[1] Cependant, d'un point de vue historico-critique cette taxation des « Gens du Livre » vivant en terre d'islam a été mise en place plus vraisemblablement sous le califat omeyyade que sous l'autorité de 'Umar.[2] Au demeurant, elle n'a connu sa forme définitive de taxe d'assujettissement qu'en la période abbasside, imposant alors de fait le statut de dhimmi.[3] Ajoutons que malgré la référence exégétique à ce verset, la **jizya** en tant que pratique remontant à Muhammad et à ses successeurs n'est en réalité étayée que par le Hadîth ou la Sîra. Par ailleurs, ce verset possède la particularité rare de contenir trois hapax : l'emploi du verbe **dâna** conjugué, racine verbale à l'origine d'une partie des sens de mot **dîn**, la locution **lâ yuḥarrimûna mâ ḥarrama–llâhu wa rasûlu-hu,** la mention du terme **jizya**. Ce fait littéral ne peut être sans conséquence quant à la détermination de la signification de ce verset. Inversement, l'emprise exégétique peut s'avérer importante du fait que la signification des hapax est par nature ductile. En tenant compte de ces données, il convient d'interroger à nouveau ce verset afin de déterminer s'il ne possède pas une autre signification antérieure à sa prise en charge par les pouvoirs califaux. Ceci étant, en voici une première traduction conforme en tout point à la lecture exégétique classique : « *Et combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour Dernier, qui n'interdisent pas ce qu'ont interdit Dieu et Son prophète et qui ne professent pas la religion de la vérité*/**dîn al–ḥaqq** *parmi ceux qui ont reçu le Livre jusqu'à ce qu'ils versent* **al–jizya** *de leurs propres mains et qu'ils soient humiliés.* », S9.V29.

Nous avons précédemment envisagé le contexte politico-militaire d'insertion de S9.V33 et v36[4] qui reflétait un climat de fortes tensions entre les musulmans et les polythéistes mecquois depuis la rupture de la trêve signée à Ḥudaybiyya jusque dans les suites de la prise de La Mecque en l'an 8 hégirien comme l'indique au v28 l'interdiction d'accès au Temple sacré/**al–masjid al–ḥarâm** faite par le Coran aux polythéistes à partir de l'année suivante. Notons que cette interdiction ne concerne *in texto* que les polythéistes et qu'elle ne vise que l'accès au Temple de La Mecque, ce qui leur autorise *de facto* la possibilité d'accomplir le

---

[1] C'est-à-dire taxe imposée pour chaque tête, *in capita*, ce qui la différencie en principe du **kharâj**, impôt perçu sur la terre et acquitté collectivement.
[2] Concernant ce fameux « pacte de 'Umar », voir Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 1984, p. 24.
[3] Jørgen Baek Simonsen, *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, Akademisk Forlag, Copenhaguen, 1988, p. 47-61.
[4] Cf. Paragraphe 2. *Étude de la locution* **ad–dîn al–qayyim**, 2. b.

pèlerinage de Arafat par exemple.[1] Par ailleurs, lors de l'analyse du v33 que nous venons de réaliser, nous avons montré que l'exégèse en avait modifié la signification de manière importante et, surtout, la portée. Pour rappel, en voici le sens classiquement donné : « *C'est Lui qui a envoyé Son Messager avec la bonne Direction et la Religion de la Vérité pour la faire prévaloir sur toute autre religion, n'en déplaise aux polythéistes !* » Entendu de la sorte, ce verset ouvre potentiellement la voie à la possibilité de combattre les tenants d'autres religions jusqu'à ce que l'Islam triomphe et s'impose et, de fait, c'est ce concept de "théologie conquérante" qui informe directement le v29 puisqu'en ce verset la notion de **jizya** suppose qu'il y ait eu auparavant coercition : « *Et combattez ceux… parmi ceux qui ont reçu le Livre…* » Or, nous avons démontré l'infondé des différents plans de glissement mis en œuvre à cette occasion et avons établi que ce verset se comprenait comme suit : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîn al–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition*/**ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33. C'est en cette situation recontextualisée que notre v29 fait sens. Toutefois, nous nous interrogerons tout d'abord quant à la cohérence de la signification que l'exégèse en a fournie et que notre traduction de présentation a mise en avant. Comme fil conducteur, nous poserons la question suivante : Qu'elle est la raison justifiant qu'il soit dit de combattre certains membres parmi les Gens dits du Livre ?

Qu'il s'agisse des versets antérieurs ou faisant suite, l'on ne trouverait pas à priori d'éléments permettant de déterminer les causes de cette déclaration de guerre unilatérale. Du reste, l'exégèse a toujours traité ce verset comme une péricope parfaitement indépendante. Pour notre part, nous en déduirons que ces indications, quoi que l'on en dise, doivent être fournies par l'environnement du verset ou par lui-même, et nous commencerons par explorer cette deuxième hypothèse. Si l'on prend en considération le premier segment informatif, et s'agissant de « *Gens du Livre* », l'on ne peut que se demander qui seraient ces juifs et chrétiens qui « *ne croient pas en Dieu et au Jour Dernier* » ? En soi, un tel préjugé est dénué de fondement. De plus, si telle était la raison invoquée, il serait alors logiquement attendu que cette coercition ait pour but de les amener à croire, mais au lieu de cela cette guerre pour la foi supposée vraie doit aboutir à ce que ces Gens du Livre une fois vaincus s'acquittent de la **jizya** : « *jusqu'à ce qu'ils versent* **al–jizya** *de leurs propres mains* », ce qui est pour le moins incohérent. Si l'on se reporte au second segment informatif tel que les exégètes le rendent : « *et qui n'interdisent pas*/**yuḥarrimûna** *ce qu'ont interdit*/**ḥarrama** *Dieu et Son prophète* » et que par ces interdits l'on vise les adeptes de l'Islam ou ceux du judaïsme ou du christianisme, l'on ne comprend toujours pas qu'il ne soit pas *in fine* exigé d'eux qu'ils les respectent. Il nous faudrait alors admettre que le fait de verser aux musulmans un impôt personnel dispenserait d'obéir à Dieu et Son prophète, ce qui génère en fonction de la logique coranique une contradiction indépassable. Si l'on examine le troisième et dernier de ces segments, là aussi selon la signification classiquement admise : « *et qui ne professent*/**yadînûna** *pas la religion de vérité*/**dîn al–ḥaqq** »,[2] et étant entendu que cette religion de vérité ne peut être que l'Islam, il est alors très étonnant d'affirmer qu'à contrario certains parmi les Gens du Livre suivraient l'Islam ! Ou bien faudrait-il entendre par là qu'il faille que ces juifs et chrétiens se convertissent à l'Islam ? Mais, selon ce raisonnement, le texte aurait dû mentionner « combattez-les…. jusqu'à ce qu'ils professent la religion de la vérité », ce qui n'est manifestement et textuellement pas le cas. Enfin, comme précédemment, comment admettre que combattre l'égaré pour le mener à la vraie religion devrait se solder par une taxe sous forme de droit acquitté à rester dans l'erreur ? Ne

[1] À ce sujet, voir S2.V198-199.
[2] Par exemple chez Ar–Râzî, *Tafsîr al–kabîr ; mafâtih al–ghayb*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, deuxième édition, 2004, T. XVI, p. 25.

serait-ce pas une taxe contre la vérité ? En outre, si une telle taxation avait eu une réalité coranique, comment expliquer que son montant ne soit pas déterminé par le Coran ? De même, si la zakât est un impôt spécifiquement dû par les musulmans, la **jizya** des non-musulmans s'y substitue-t-elle ou non ? Autant de points dont on s'attendrait à ce qu'ils soient précisés. Le moins que nous puissions conclure de cet examen est que l'interprétation classique pose de nombreuses difficultés.

En synthèse, quand bien même validerait-on sans état d'âme que le Coran ordonne de combattre les Gens du Livre uniquement dans la perspective de les soumettre militairement et politiquement, et ce, seulement pour leur imposer un impôt de capitation, qu'il nous faudrait alors admettre que l'ensemble des arguments avancés en ce verset est totalement incohérent dès lors qu'on les considère rationnellement. Mais aussi, comment comprendre du point de vue intratextuel l'existence redondante de versets coraniques tels que l'exégèse elle-même les entend : « *Pas de contrainte en religion…* », S2.V256 ; « *…à chacun d'entre vous, Nous avons assigné une voie générale et un chemin spécifique…*», S5.V48 ; « *En vérité, ceux qui croient : les judaïsés, les chrétiens et les sabéens, qui croit en Dieu et au Jour Dernier et œuvre en bien, ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur…*», S2.V62 ; « *qui aura œuvré en bien, homme ou femme, en tant que croyant, ce sont ceux-là qui entreront au Paradis…* », S4.V124 : « *Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté…* », S16.V93 ; « *Tu n'as pas à guider les hommes…* », S2.V272 ; « *… le plus noble des hommes aux yeux de Dieu est le plus pieux…* », S49.V13, ainsi que de nombreux autres versets plaidant pour la diversité et la tolérance religieuse ?[1] Bien évidemment, l'ordre de combattre sans que le motif soit fourni et sans que cela soit pour répondre à une agression est tout autant en opposition avec les versets coraniques indiquant que le « jihad » n'est autorisé qu'en réponse à une agression militaire.[2]

Pour dépasser ces apories et déterminer une ligne de sens qui soit cohérente pour ce verset comme vis-à-vis du corpus coranique, nous reprendrons, en sollicitant à présent aussi bien le contexte que la sémantique, les trois segments informatifs que nous avons lus selon l'exégèse officielle.

- Pour le premier : « *ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour Dernier* », la formulation arabe est ici monosémique et il est explicite que l'ordre « *combattez* » vise les susmentionnés. Contextuellement, il n'y a aucune difficulté à relever que depuis le début de cette sourate le sujet est en lien avec le fait de combattre les polythéistes/**mushrikîn** dès lors qu'ils ont rompu le pacte de non-agression qu'ils avaient passé avec le Prophète. Il s'agit donc d'une réponse à une agression physique indiquant que les musulmans sont en droit de ne plus respecter ledit traité. À l'évidence, la phrase « *ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour Dernier* » qualifie selon la logique du Coran ces polythéistes,[3] et cela tant dans le Coran que selon les données historiques.[4] Ainsi, l'ordre « *combattez* » est clairement circonstancié et, quand bien même nous ne serions pas en mesure textuellement d'identifier

[1] Sur ce point et la cohérence intratextuelle coranique, voir : Partie I, Chapitre IV, § 4 : Analyse de la cohérence coranique, Question 4 : Qu'est-ce que le libre arbitre en matière de religion ?

[2] Ils sont nombreux, citons : « *Permission est donnée de combattre à ceux qui sont victimes…* », S22.V39, et aussi S2.V190 ; S2.V194 ; S8.V39 ; S8.V61 ; S60.V8.

[3] Nous rappelons que l'Exégèse voyait là, curieusement contre l'évidence, mais pas sans intention, des Gens du Livre.

[4] Contextuellement, cela ne fait aucun doute. Toutefois, il est établi que le Coran n'accuse pas *stricto sensu* les Arabes polythéistes de ne pas croire en Dieu, mais seulement de Lui « associer » le culte d'autres divinités. Cf. S6.V19 ; S6.V148 ; S16.V38 ; S39.V3. Pour une analyse plus détaillée de la nature du polythéisme des Arabes mentionné dans le Coran, voir étude de S109 : Partie II, Chap. VII, § 4. Étude de **dînu-kum**.

les évènements auxquels il est fait allusion, que nous pourrions en conclure que cet impératif est limité et donc sans dimension générale.

- Concernant le deuxième segment : **wa lâ yuḥarrimûna mâ ḥarrama–llâhu wa rasûlu-hu**, la compréhension officielle en est : « *et qui n'interdisent pas*/**yuḥarrimûna** *ce qu'ont interdit*/**ḥarrama** *Dieu et Son prophète* ». Nous avons ci-dessus souligné qu'un tel reproche ne faisait pas sens s'agissant de Gens du Livre, mais à priori il n'y aurait pas d'ambiguïté à ce que ceci se réfère à des polythéistes, sauf qu'à bien examiner les nombreux critiques sur ce thème adressées aux polythéistes dans le Coran, l'on constate qu'en réalité c'est l'inverse qui leur est reproché, à savoir : s'interdire ce que Dieu n'a pas interdit.[1] De plus, l'on ne voit guère comment un tel blâme théologique pourrait être un motif justifiant qu'on les combatte puisque par définition les polythéistes n'ont pas à suivre Dieu et Son prophète. Or, nous avons indiqué que cette locution est en soi un hapax en lequel est employée à deux reprises la forme verbale de type II, **ḥarrama**, signifiant initialement *rendre sacré*, *inviolable* et, par extension : *respecter*, *honorer*, d'où la notion de *lien fort*. Ce n'est au demeurant que secondairement et sous l'influence du Droit canon musulman que ce verbe signifia *rendre illicite*. Par ailleurs, contrairement à la position soutenue par le Droit canon musulman, le « ḥarâm » dans le Coran n'est l'apanage que de Dieu et jamais de son Prophète. Seul Dieu décide de ce qui est sacré/**ḥarâm** et les hommes n'ont pas à s'arroger cette prérogative.[2]

Contextuellement, nous rappelons que depuis le début de cette sourate IX le sujet abordé sous divers angles est unique : la violation d'un traité de non-agression contracté par le Prophète et les polythéistes et consécutivement la prise de position coranique indiquant à Muhammad qu'il n'était dès lors plus tenu par l'engagement qu'il avait contracté. Il est alors cohérent que nous entendions notre hapax comme suit : « *et qui n'honorent pas ce que Dieu et Son prophète ont honoré* », c'est-à-dire ledit traité.[3] Pour éviter la répétition littérale, nous pourrions traduire ainsi : « *et qui ne respectent pas ce que Dieu et Son prophète ont tenu pour sacré ou inviolable*». Ceci fait d'autant plus sens que nous verrons plus avant un lien croisé avec le non-respect de la trêve des mois sacrés.

- Le troisième segment est classiquement entendu comme suit : « *et qui ne professent pas*/**lâ yadînûna** *la religion de la vérité*/**dîn al–ḥaqq** *parmi ceux qui ont reçu le Livre* ». Si nous connaissons à présent la locution **dîn al–ḥaqq** et ses possibilités de sens contextuelles : *tradition vraie* et *croyance vraie*, l'emploi du verbe **dâna/yadînûna** représente le deuxième hapax de notre verset. Pour en saisir la signification, nous devons observer qu'il ne fait pas allusion à un comportement des polythéistes mais à celui de certains « *parmi ceux qui ont reçu le Livre* ». En effet, si comme nous l'avons montré les deux premiers segments ne peuvent rigoureusement s'appliquer qu'aux polythéistes, la précision « *parmi ceux qui ont reçu le Livre* » impose donc syntaxiquement que ce troisième segment ne concerne que certains juifs et chrétiens[4] : « *parmi les Gens du Livre* ». Selon la norme de l'arabe coranique, il n'est alors pas nécessaire de répéter l'impératif « *combattez* » qui est de la

---

[1] Cf. S5.V103 ; S6.V138 ; S6.V140 ; S10.V59 ; S42.V20-21.

[2] Point de vue explicitement formulé en S16.V116.

[3] S'explique ainsi la formule « *Dieu et Son prophète* » puisqu'il est dit des engagements pris par le Prophète [et les musulmans à son égard] que « *la main de Dieu est au-dessus des leurs* », S48.V10. Ce verset fait probablement allusion au pacte de Ḥudaybiyya bien que sa portée soit manifestement plus générale.

[4] Dans le Coran le qualificatif *Gens du Livre* concerne a minima les juifs, les chrétiens, les sabéens et les zoroastriens, ceci se déduit directement de S2.V62 ; S5.V69 ; S22.V17. Mais nous allons voir qu'il est présentement possible de réduire cette liste aux seuls juifs et chrétiens.

sorte sous-entendu : « et combattez aussi ceux qui parmi les Gens du Livre… »[1] Point essentiel, l'on note en notre segment la préposition restrictive « *parmi*/**min** », il ne s'agit donc pas de combattre tous les Gens du Livre, mais « *certains parmi eux* ». La différence est essentielle, et cette observation suffit à elle seule à invalider l'interprétation classique que le Droit musulman fit de ce verset. Ce même constat littéral et la construction syntaxique particulière de ce verset impliquent donc que le motif justifiant de combattre les polythéistes et certains parmi les Gens du Livre est le même : le non-respect d'un traité de non-agression et/ou, comme nous le verrons, la transgression de la trêve des mois sacrés. Ainsi, le verbe **dâna** se comprend-il sans difficulté comme signifiant *être loyal*, *fidèle à*, d'où pour **wa lâ yadînûna** : « *et ne sont pas fidèles à* ».

Ceci étant acquis, nous avons montré que le contexte d'insertion de notre v29 est politico-militaire, cas où **dîn** vaut pour *coutume*, la locution **dîn al–ḥaqqi** signifierait alors *coutume véritable*. Or, ceci a été établi au sujet du v36 de cette même sourate, verset en lien avec le non-respect de la trêve des mois sacrés, laquelle permettait aux pèlerins arabes de circuler en toute sécurité.[2] Si le traité de Ḥudaybiyya n'impliquait à proprement parler que Quraysh, cette trêve sacrée coutumière en Arabie supposait logiquement qu'elle soit aussi respectée par toutes les tribus arabes, qu'elles soient polythéistes, juives ou chrétiennes. Ceci explique que l'ensemble de ces acteurs soient conjoints en notre v29 et qu'il y ait une bonne raison de les combattre du fait du non-respect de cette coutume. De plus, l'on imagine sans peine qu'il devait y avoir des alliances entre Quraysh et d'autres tribus polythéistes ainsi qu'avec certaines tribus arabes juives ou chrétiennes,[3] aussi l'interdiction faite au v28 à tous les polythéistes de se rendre à la Kaaba l'année à venir ne pouvait que générer des agressions de pèlerins musulmans de la part des uns ou des autres, et ce, au mépris de la trêve sacrée traditionnelle. En ces conditions, l'hapax **wa lâ yadînûna dîn al–ḥaqqi** se comprend comme signifiant : « *ainsi que ceux qui ne sont pas fidèles à la coutume véritable* ».

- Le quatrième segment est classiquement compris comme suit : « *et qu'ils payent de leurs mains l'impôt de capitation et qu'ainsi ils soient humiliés* ». Selon la logique exégétique quant à ce verset, dont nous avons montré l'incohérence, ceci concernerait donc les Gens du Livre qui sous la domination des musulmans seraient astreints à payer la **jizya**, *une taxe par tête* ou *capitation*. Le terme **jizya** est notre troisième hapax, les spécialistes sont partagés quant à son origine et retiennent avec incertitude une origine araméo-syriaque : *gzîthâ*, mot lui-même très vraisemblablement emprunté au pehlevi *gazidag*, vocable qui sous les sassanides désignait une taxe par tête.[4] La domination perse sur

---

[1] Du reste, nous avons noté que Jacques Berque et Denise Masson ont en leur traduction introduit la particularité de cette construction coranique. Le premier en formulant ainsi : « *Combattez ceux qui ne croient pas en Dieu ni au Jour dernier, ni n'interdisent ce qu'interdisent Dieu et Son Envoyé, et qui, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, ne suivent pas la religion du Vrai – et cela jusqu'à ce qu'ils paient…* », le verbe combattre restant sous-entendu. La seconde a quant à elle déplacé le complément d'objet et introduit le verbe combattre : « *Combattez : ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier ; ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite ; ceux qui, parmi les Gens du Livre, ne pratiquent pas la vraie religion. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent…* ». Jacques Berque, *Le Coran : Essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 202 ; Denise Masson, *Le Coran*, Gallimard, Paris, 1967, T. I, p. 228.

[2] Voici le verset tel que nous l'avions analysé : « *Certes, le nombre de mois pour Dieu est de douze lunaisons par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre. Parmi eux, quatre sont sacrés, telle est la droite coutume*/**ad–dîn al–qayyim**. *Durant* [ces mois] *ne soyez pas iniques envers vous-mêmes* [en les transgressant]. *Mais, combattez les polythéistes en tous ces temps tout comme ils vous y combattent* ; *et sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent.* », S9.V36. Cf. Paragraphe 2. Étude de la locution **ad–dîn al–qayyim**, 2. b.

[3] Contextuellement, il semble logique que le v30 précise les caractéristiques des sectes particulières auxquelles ces Arabes juifs et chrétiens appartenaient.

[4] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, op. cit., p. 101-102.

l'Arabie du sud est bien établie et l'on pourrait effectivement supposer que ce mot ait pu transiter vers l'arabe hedjazien via le sudarabique. Néanmoins, les philologues arabes font dériver **jizya** de la racine **jazâ**/*rétribuer*, ce terme aurait ainsi le sens de *rétribution* en compensation de la vie sauve et de la protection. En ce cas, la **jizya** correspond au *tribut*[1] que devait payer à ses vainqueurs la tribu vaincue en signe de dépendance, pratique courante dans le monde bédouin et jusqu'aux guerres modernes. La **jizya** n'est alors pas un impôt de capitation, mais *un tribut de capitulation*.[2] Or, selon l'étude que nous venons de réaliser des divers segments informatifs de ce verset, cette compréhension de la **jizya** est parfaitement logique : qu'il s'agisse de polythéistes ayant rompu le traité de non-agression envers Muhammad, ou de tribus arabes, polythéistes, juives ou chrétiennes, l'ayant rompu par solidarité d'alliance ou n'ayant pas respecté la trêve des mois sacrés, l'objectif de ce verset est encore une fois de délier les musulmans de leurs engagements et de les inciter à combattre ces transgresseurs jusqu'à ce que cesse leur agression et/ou que les voies d'accès au pèlerinage de La Mecque soient sécurisées. De plus, en signe de soumission à leurs vainqueurs, ils seront donc dans l'obligation de leur verser un *tribut*/**jizya**, d'où pour notre segment final : « *jusqu'à ce qu'ils versent le tribut de capitulation*/**al–jizya** *de leurs propres mains et qu'ils soient humiliés.*[3] » Au total, le verset s'entend comme suit : « *Combattez ceux* [les polythéistes] *qui ne croient pas en Dieu ni au Jour Dernier et qui ne respectent pas ce que Dieu et Son prophète ont tenu pour sacré*/**lâ yuḥarrimûna mâ ḥarrama–llâhu wa rasûlu-hu** *ainsi que ceux qui ne sont pas fidèles à la coutume véritable*/**dîna al–ḥaqqi** *parmi les Gens du Livre, jusqu'à ce qu'ils versent le tribut de capitulation*/**jizya** *de leurs propres mains*[4] *et qu'ils soient ainsi humiliés.* », S9.V29.

L'analyse littérale de ce verset aura montré que la **jizya** dans le Coran n'est en rien une capitation imposée aux Gens du Livre, mais un simple tribut payé aux vainqueurs. De même, elle aura mis en évidence que ce verset ne prônait en rien une guerre ouverte et permanente à l'égard de tous les Gens du Livre, mais engageait de manière très circonstanciée à seulement combattre ceux qui parmi les tribus arabes polythéistes, juives ou chrétiennes, avaient transgressé des traités de non-agression et/ou la trêve des mois sacrés. Enfin, ce résultat de sens maintient la cohérence intratextuelle du Coran au regard des nombreux versets précédemment signalés en lien avec le respect de toutes les religions ainsi que de ceux qui définissent la notion strictement défensive du jihad. Il n'est donc pas étonnant que nombre de commentateurs aient déclaré que ce verset tel qu'ils l'interprétaient abrogeait toutes les dispositions coraniques antérieures en la matière ; il y a là, reconnaissons-le, une logique indéniable mais qui n'a rien de littérale.[5]

Incidemment, la relative complexité de la démarche présidant à l'analyse de ce verset pose question : comment justifier que l'accès au sens puisse être aussi complexe pour un

---

[1] Il n'est pas inintéressant de noter l'étymologie du mot tribut, terme dérivant du latin classique *tributum* avec le sens premier de « répartir entre les tribus ».

[2] Du point de vue étymologique, l'on peut donc supposer que le terme **jizya** ait eu à l'origine le sens de *tribut* en fonction de la racine arabe **jazâ** puis que lorsque l'Islam post-coranique en fit une *taxe de capitation* à appliquer aux Gens du Livre il prit fonction et sens empruntés au *gazidag* sassanide.

[3] C'est-à-dire par leur défaite et sa conséquence : payer un tribut aux vainqueurs.

[4] Il existe une ancienne discussion sur les trois significations que peut prendre la locution **'an yadin** : *immédiatement*, *à titre de grâce*, *du fruit du travail de leurs mains*. En raison de notre résultat de sens, cette casuistique sémantique n'a pas lieu d'être, nous la conservons donc littéralement : *de leurs propres mains*.

[5] Tabari précise en son commentaire de S2.V109 que le pardon et la patience vis-à vis des Gens du Livre ont été abrogés par S9.V29. Curieusement, il oublie de signaler cet effet abrogeant lors de son commentaire dudit verset ; cf. Ibn Jarîr Ṭabarî, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, 3e édition, Beyrouth, 1999, Vol I, p. 536. Ce « détail » illustre en soi l'arbitraire du couperet abrogatif.

texte qui prétend lui-même être explicite, **mubîn** ? [1] C'est qu'en réalité la difficulté naît de la déconstruction d'une herméneutique plus que millénaire et d'une reconstruction contextuelle et philologique qui à l'heure actuelle mobilise un certain nombre de compétences. Mais, si l'on se replace au moment coranique, lorsque les allocutaires directs du Coran recevaient son propos, le sens devait s'imposer à eux contextuellement et donc directement. En l'occurrence, ils connaissaient la situation à laquelle ce verset fait allusion, le lien qu'ils établissaient avec la rupture du pacte de Ḥudaybiyya par exemple, le dilemme qui les animait quant à la réponse à apporter à cette transgression, la participation de telles ou telles tribus arabes juives et chrétiennes à cette trahison, les croyances de ces dernières et la nature de leurs alliances avec Quraysh, de sorte que le sens de ce verset, de son intervention contextualisée leur était évident, explicite, **mubîn**. À contrario, c'est aussi un argument en faveur du fait que le Coran n'est pas une reconstruction postdatée car, en ce cas, il aurait été dès cette origine incompréhensible ou délicat de compréhension et, quoi qu'il en soit, non-explicite. De même, l'on peut en déduire que le sens imposé par l'exégèse des trois premiers siècles est responsable du brouillage des significations premières qui ainsi sont devenues inapparentes, comme ensevelies sous les strates signifiantes exégétiques ; l'analyse littérale s'apparente donc souvent à de l'archéologie textuelle.

En résumé, l'analyse des quatre occurrences de **dîn al–ḥaqqi** a permis de dégager trois lignes de sens. En la première, elle signifie « *une croyance vraie* », S9.V33–S61.V9, en la seconde : « *une tradition vraie* », S48.V28. Cette distinction a été expliquée par une dissimilitude de contexte. Pareillement, et pour la même raison, la deuxième mention du terme **dîn** en ces trois versets signifie pour les deux premiers *tradition* et, pour le troisième, *culte*. Nous avons ainsi pu constater que des versets de formulation identique pouvaient pour des raisons éminemment contextuelles avoir des significations différentes. Nous avancerons donc que la répétition dans le Coran semble ne jamais avoir de fonction anaphorique et soutiendrons axiomatiquement que toute systématisation de signification terminologique devra être guidée uniquement par la communauté de contextes et non par la similitude des termes. La troisième ligne de sens, là aussi pour des raisons contextuelles, a fait apparaître une autre signification de la locution **dîn al–ḥaqqi** : « *la coutume véritable* », S9.V29. Son analyse aura montré qu'un verset aussi ancré dans l'inconscient collectif que ce *locus probans* de la "**jizya**" pouvait avoir une signification tout autre.

5. *Étude de la locution* **dînu–llâh**

La cinquième locution de notre étude est **dînu–llâh**, laquelle est comprise de manière générale et avec une rare homogénéité comme signifiant *la religion de Dieu*. L'on est frappé de prime abord par sa prégnance dans le discours de l'Islam et le fait qu'elle n'apparaît qu'à trois reprises dans le Coran : S3.V83 ; S24.V2 ; S110.V2. L'expression « *religion de Dieu* » connaît sémantiquement trois significations : – La première est littérale, la « *religion de Dieu* » est celle que Dieu pratique lui-même. – La deuxième est une interprétation, par cette locution il s'agit alors de désigner une religion que Dieu s'attribuerait ou validerait. – La troisième est construite et l'on suppose que le sens voulu est « la religion [consacrée] à Dieu ».[2] Bien évidemment, le premier sens ne peut être retenu puisque Dieu est l'objet de l'adoration et du culte que les religions lui vouent. Le second implique pour être compris que nous sachions quelle religion est ainsi concernée. Or, le Coran ne définit nulle part ce

[1] Par exemple en S5.V15 ; S36.V69 ; S44.V2, etc.

[2] Ceci explique que certains traducteurs aient rendu **dînu–llâh** non textuellement par des expressions construites telles *Culte dû à Dieu* ou *Culte rendu à Dieu*.

que serait cette religion, ce qui en soi pose problème et pousse à s'interroger sur la signification d'une telle locution. Le troisième sens est spéculatif et traductionnel, car en arabe l'annexion grammaticale de deux termes, ici **dîn** et **Allâh**, crée un lien de détermination direct sans complément sous-entendu.

5. a – *S3.V83*

Cette première occurrence de la locution **dîni–llâh** serait selon la chronologie traditionnelle la plus ancienne des trois recensées. Elle présente du point de vue méthodologique l'avantage d'être inscrite au sein d'un contexte développé. En voici donc une première présentation littérale : « *Autre que* **dîni–llâhi** *chercheraient-ils, alors qu'à Lui se livrent*/**aslama** *ce qui*/**man** *est dans les cieux et la terre, de gré ou de force, et que tous vers Lui retournent.* », S3.V83.

Avant d'examiner l'insertion contextuelle de ce verset, si nous avons fait observer que le Coran ne fournissait aucune définition de ce que serait « *la religion de Dieu* », il se trouve qu'en cette même sourate III il explicite ce qu'est **ad–dîn** pour Dieu. En effet, après avoir rappelé l'unicité de Dieu au v18, de manière absolue mais aussi en tant que condition déterminant la vraie foi, v10-17, nous lisons au v19 l'énoncé suivant : « *En vérité,* **ad–dîn** *auprès de Dieu est* **al–islâm**, *et ne divergèrent ceux à qui le Livre a été donné qu'après que la Connaissance leur fut parvenue, et ce, par inimitié entre eux. Et quiconque dénie les Signes de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte.* » Par lui-même, le segment « **ad–dîn** *auprès de Dieu est* **al–islâm** » ne ferait en apparence qu'accentuer la boucle de sens. Mais, à son tour, le syntagme **al–islâm** est expliqué par le v20 : « *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad], *réponds-leur* : *J'ai livré entièrement*/**aslamtu** *mon être à Dieu* […] *Et, si eux aussi se sont livrés*/**aslamû**, *alors ils se sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* » Le terme **islâm** est donc glosé par la forme verbale IV **aslama** dont il est au demeurant le substantif. Or, sans préjuger de l'étude à venir de notre deuxième mot-clef,[1] en arabe **aslama** employé "transitivement" signifie *se livrer à*, et employé "intransitivement" *se livrer entièrement*, comme ici dans la locution **aslamtu wajhî**/*j'ai livré entièrement mon être*.[2] Le terme **islâm** au v19 qualifie donc le fait de *se livrer à*, ce qui s'agissant du croyant envers Dieu se traduirait par *abandon de soi à Dieu*.[3] En ces conditions, **ad–dîn** ne peut en ce verset désigner la religion, quel que soit le sens que l'on donnerait à ce concept, mais qualifie un état intérieur de relation à Dieu[4] et non une pratique extérieure. En un tel contexte de "théologie spirituelle", le sens le plus adéquat est donc celui de *voie*. Non pas une voie religieuse mais une voie spirituelle commune à tous les croyants puisqu'en notre

---

[1] Cf. Partie II, Chapitre IX.

[2] Pour **wajh**/*être*, voir Partie II, Chapitre VI, § 2, alinéa 2.a – *S12.V40*.

[3] L'analyse du terme **islâm** confirmera ce sesn. Nous traduirons donc plus avant ce verset comme suit : « *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad], *réponds-leur* : *J'ai abandonné entièrement*/**aslamtu** *mon être à Dieu* […] *Et, si eux aussi ont abandonné entièrement leur être à Dieu* **aslamû**, *alors ils se sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* », Cf. Chapitre VI, § 3, 3. c –S3.V19. Nous signalons à l'occasion que la notion de *soumission* si communément attribuée au verbe **aslama** et à son substantif **islâm** est étymologiquement hors champ lexical. Cf. Partie II, Chapitre IX, § 2.

[4] Ce lien à Dieu est renforcé et confirmé par le recours à la préposition **'inda** en **ad–dîna 'inda–llâhi**, préposition exprimant la notion de contiguïté et se traduisant dans le cas de cette construction par « *en* » plus encore que par « auprès ». Il va sans dire que la rendre par « chez » n'est possible que si l'on donne à **dîn** le sens de religion : « *la religion chez Dieu est* », expression qui au demeurant ne fait guère sens. Nous rependrons l'analyse de ce point au Chapitre VI, § 3, 3. c –S3.V19.

verset les Gens du Livre en sont aussi crédités[1] ; en ce verset nous la distinguerons donc en tant que traduction de **ad–dîn** par une majuscule : *la Voie*. Par ailleurs, le simple segment « *Et, si eux* [les Gens du Livre] *aussi se sont livrés* [à Dieu, ou abandonnés à], *alors ils se sont bien guidés.* » indique clairement que ce verset n'a pas pour signification d'amener les Gens du Livre à suivre une autre religion que la leur mais de rappeler l'essence spirituelle de leur foi comme celle de toute démarche religieuse. Aussi, ce verset ne peut-il à contrario postuler du fait que la seule religion pour Dieu serait l'Islam compris en tant que religion.[2] Le segment déterminant du v19 se comprend alors comme suit : « *En vérité, la Voie en Dieu est l'abandon de soi* [à Lui] ».

Il est donc possible à présent de déterminer la signification de la locution **dîni–llâhi** en l'occurrence S3.V83. En effet, le verset 84 qui lui fait suite est la formulation de ce qu'est ce **dîni–llâh**, explication que le Prophète en tant que locuteur indirect est chargé de donner : « *Dis : Nous croyons en Dieu et en ce qui nous a été révélé et en ce qui a été révélé à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus. Et aussi en ce qui a été donné à Moïse, Jésus, et aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre aucun d'entre eux, et à Lui nous nous sommes livrés*/**naḥnu la-hu muslimûn** *ou abandonnés.* » L'on remarque alors que ce propos est aussi une explicitation des versets 20 et 21 puisqu'il dépasse la question des clivages religieux pour mettre en avant la communauté de foi et, plus encore, indiquer la voie menant à l'objectif premier et principal de tout croyant : l'**islâm** en tant *qu'abandon de soi* à Dieu. Aussi, les sens des termes **dîn** et **islâm** dans le syntagme « *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi*/**al–islâm** », v19, doivent-ils être équivalents à ceux de notre v83 que nous traduirons ainsi : « *Autre que la Voie de Dieu*/**dîni–llâhi** *chercheraient-ils, alors qu'à Lui se livrent ou s'abandonnent*/**aslama** *ce qui*/**man**/[3] *est dans les cieux et la terre, de gré ou de force, et que tous vers Lui retournent.* », S3.V83.

5. b – *S24.V2*

Cette deuxième occurrence de la locution **dîni–llâh** est rencontrée en S24.V2. Sa situation en tête de sourate suppose une absence de contexte antérieur mais, en contrepartie, ce v2 initie le long premier chapitre de cette sourate, v2–v26, lequel ne traite que d'un seul thème : l'accusation d'adultère. De manière générale, le v1 indique que ladite sourate

[1] « *Et, si eux aussi se sont livrés* [ou abandonnés à Dieu], *alors ils se sont bien guidés.* » Selon ce segment, il est clair que ce verset n'a pas pour signification d'amener les Gens du Livre à suivre une autre religion que la leur. Il ne peut donc à contrario postuler du fait que la seule religion pour Dieu serait l'Islam compris en tant que religion.

[2] À moins peut-être d'affirmer que Moïse et Jésus auraient professé eux aussi la religion Islam des musulmans, mais le Coran ne soutient cela en aucun verset, et ce verset bien compris l'infirme également. Par contre, l'exégèse théologico-apologétique musulmane n'a pas hésité à le faire. Pour des raisons herméneutiques évidentes, c'est donc bien la cohérence de l'interprétation qui est de la sorte souhaitée et non celle du texte coranique.

[3] À titre de démonstration complémentaire, l'on peut ici se demander à quoi se rapporte le pronom démonstratif « **man**/*ce* ». En effet, si en arabe classique « **man** » est indéfini en nombre et genre et ne s'applique qu'aux êtres humains, en l'état de l'arabe coranique les accords pronominaux sont bien plus flottants et « **man** » peut aussi bien désigner des animaux que des objets inanimés, ex. : S24.V45. Cependant, le segment « *de gré ou de force* » indique que par « *de gré* » il s'agit de créatures douées d'autonomie décisionnelle et par « *de force* » de la création inanimée et des êtres biologiques non pensants qui sont par nature "soumis" à Dieu, c'est-à-dire probablement totalement dépendants des lois créationnelles et instinctuelles qui les régissent. L'argument développé en ce verset est alors le suivant : que l'Homme réfléchisse sur ce rapport de dépendance de la Création à la Toute-puissance divine et y puise raison de se livrer volontairement à Dieu. Quoi qu'il en soit, l'argumentaire est sans conteste ontologique et une telle "méta-théologie" écarte *de facto* que ce verset puisse traiter d'une religion que l'on devrait suivre et pratiquer.

envisagera de nombreuses prescriptions qui, au demeurant, sont toutes en rapport avec la moralité sociale[1] : « *Sourate que Nous avons révélée et en laquelle nous avons établi des règles de conduite*/**faraḍnâ-hâ**[2] *et Nous y avons révélé des versets explicites ; puissiez-vous vous en rappeler.* » Logiquement, le v2 illustre cet en-tête, en voici une première approche littérale : « *La femme adultère*/**az–zâniyya** *et l'homme adultère*/**az–zâniy**, *flagellez chacun d'eux de cent coups de fouet. Et qu'aucune compassion ne vous prenne à leur égard quant à* **dîni–llâhi** *si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Enfin, que soit témoin de leur châtiment un groupe parmi les croyants.* », S24.V2.

Lexicalement, une première remarque s'impose, le terme **zâny** qualifie uniquement « *celui qui commet l'adultère* » et, en aucun cas, les fornicateurs sont dans le Coran désignés de juste par le mot **musâfiḥîn**, S4.V24-25 et S5.V5. Ce n'est que la volonté du Droit musulman à étendre son interprétation du verset à toutes formes de relations sexuelles hors mariage qui a amené à superposer puis confondre les deux notions sous l'unique appellation de **zinâ**. La dépendance à l'Islam des traducteurs plutôt qu'au texte coranique est à nouveau évidente, et l'on constate sans peine que la très grande majorité des traductions françaises recourt en ce verset aux termes fornicateur et fornicatrice[3]

Linguistiquement, une observation est essentielle : en ce verset le genre féminin précède le genre masculin, ce qui n'est jamais le cas en arabe coranique pas plus qu'en arabe classique. L'usage veut que le masculin soit prioritaire dans l'ordre syntaxique, ex. : « *Afin que Dieu châtie les hommes hypocrites*/**al–munâfiqîn** *et les femmes hypocrites*/**al–munâfiqât** *ainsi que les polythéistes hommes*/**al–mushrikîn** *et les polythéistes femmes*/**al–mushrikât** *et aussi que Dieu accepte le repentir des croyants*/**al–mu'minîn** *et des croyantes*/**al–mu'minât**... », S33.V73. Du reste, en conformité avec cette règle, nous trouvons immédiatement le v3 de notre sourate débutant ainsi : « *L'homme adultère* [**az–zâniy**] *n'épousera qu'une femme adultère*/**az–zâniyya** *ou polythéiste et une femme adultère ne sera épousée que par un homme adultère ou polythéiste…* », S24.V3. Dans le même ordre d'idée, nous ajouterons que le vrai-faux verset dit prétendument « de la lapidation » commence en ces termes : « *L'homme respectable*/**ash–shaykh** *et la femme respectable*/**ash–shaykha** *lorsqu'ils commettent l'adultère, lapidez-les.* »[4]

Sémantiquement, cette exception du v2 ne peut être que signifiante. Si le Coran n'énonce pas en ce v2 une prescription de portée générale – faute de quoi il aurait fallu nécessairement que le masculin précède le féminin – c'est donc qu'il s'agit d'un cas

---

[1] À savoir : respect de la vertu des femmes, v23 ; respect du domicile d'autrui, v27 ; conduite chaste et pudeur vestimentaire, v30-31 ; incitation au mariage, v32-33 ; respect de l'intimité du couple, v58 ; respect dans les relations familiales, v61.

[2] Notre traduction « *établir des règles de conduite* » est littérale. La racine **faraḍa** signifie *faire une encoche* dans le bois, *une marque*. Par extension, elle vint à indiquer le fait d'insérer une règle dans la coutume, comme une marque repérable.

[3] Une exception notable, la traduction de Kazimirski qui la réalisa à n'en pas douter antérieurement aux circularités islamo-islamologiques.

[4] Ce propos, bien qu'il ne se veuille qu'un copié-collé de S24.V2, n'en reproduit pas l'inversion syntaxique, “l'inconscient linguistique” a malgré tout rectifié ce qui lui semblait être un ordre erroné. Bien qu'il ne soit pas de notre objet de commenter l'affaire du vrai/faux « verset de la lapidation » – ledit supposé verset finissant dans la panse d'une chèvre selon un hadîth rapporté par Muslim ! – nous relèverons un détail traductionnel. D'ordinaire, le segment **ash–shaykh wa ash–shaykha** est rendu par : *le vieux et la vieille* et, outre le fait qu'ainsi compris ceci ne condamnerait que les vieillards, curieuse législation restrictive ou parfait raté textuel, l'on doit bien évidemment entendre le terme **shaykh** au sens de *personne honorable*, sens courant qui justifie notre : « *l'homme respectable et la femme respectable* ». En ce cas, nous retrouvons en cet énoncé une préoccupation reflétant parfaitement une mentalité d'époque : seuls l'homme et la femme de condition honorable peuvent être déshonorés par l'adultère, le menu peuple et les esclaves ne sont pas concernés par cette notion d'humiliation de classe. Plus essentiel, nous retiendrons seulement qu'à contrario de telles manœuvres indiquent qu'il avait été clairement perçu que l'on ne saurait tirer loi du texte coranique en l'état.

particulier.[1] Quel que soit l'évènement précis au sujet duquel ce verset intervient, nous retiendrons qu'il ne peut traiter d'un cas théorique ou général, car il aurait dû alors indubitablement être formulé comme suit : « *l'homme adultère/***az–zâniy** *et la femme adultère/***az–zâniyya**, *flagellez-les…* ».[2] Ceci exclut par conséquent que la locution **dînu–llâh** y puisse signifier *loi de Dieu* et autres équivalents, comme compris par l'exégèse juridique et grand nombre de traductions à sa suite, car une loi vaut pour le collectif et non pour deux individus seulement.[3] De même, il ne fait pas vraiment sens que la *religion de Dieu* soit ici convoquée,[4] quelque signification que l'on veuille bien donner à cette locution, cf. occurrence précédente. De plus, le segment « *et ne les prenez pas en compassion quant à* **dîni–llâhi** *si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier* » suppose que ce qui vient d'être énoncé : « *flagellez chacun d'eux de cent coups de fouet* » dut surprendre les allocutaires. L'on peut déduire de cette mise en garde contre tout refus ou hésitation à exécuter cette sentence que les Arabes ne connaissaient pas de châtiment physique institutionnel pour les cas d'adultère.[5] À présent que ces derniers sont devenus musulmans, il leur est demandé de se plier à l'ordre donné par la Révélation au nom de leur nouvelle foi, fût-ce contraire à leurs propres mœurs et usages. Au demeurant, comme nous l'avons antérieurement souligné, l'ensemble des prescriptions mentionnées en cette sourate vise à critiquer et redresser les mœurs arabes. Cette même tergiversation, réelle ou pressentie, indique aussi que le Coran vient de rendre une *sentence* quant au traitement de ce premier cas d'adultère publiquement connu dans la communauté des musulmans médinois. Aussi, en fonction des champs lexicaux fonctionnels restants, nous pouvons poser que le terme **dîn** y vaut pour *jugement* et autres équivalents, le français *sentence* étant le plus approprié à traduire l'aspect non législatif. Ainsi, la locution **dîni–llâh** signifie-t-elle *la sentence de Dieu*, c'est-à-dire la sentence émise par Dieu. Notre verset se lit donc : « *La femme adultère et l'homme adultère, flagellez chacun d'eux de cent coups de fouet. Et qu'aucune compassion ne vous*

---

[1] Situation réelle à laquelle le Coran allude et que l'on peut essayer de reconstituer en suivant la logique textuelle. À Médine, et à priori au sein des musulmans, une femme fut accusée d'adultère et l'affaire dut publiquement prendre de l'importance. Du reste, puisque la révélation intervient, l'on en déduit qu'il s'agissait du premier cas d'adultère, connu ou ébruité, au sein de ladite communauté, et ceci explique de même l'importance que prit l'évènement. Si la femme fut visée en premier, il semble bien que l'on finit par apprendre que l'homme avec lequel elle avait eu des rapports était lui aussi marié et sans doute musulman. L'ordre d'énonciation de notre verset suit donc cette séquence chronologique et traduit probablement aussi les dispositions psychologiques des musulmans qui par mentalité ont dû mettre en avant la faute de la femme plutôt que celle de l'homme, ce schéma existe toujours en la majorité des sociétés humaines. Cette reconstitution pourrait sembler spéculative mais, à bien lire, cette histoire court en filigrane dans le texte tout comme elle se déduit de l'organisation du discours. Nous ajouterons que l'exégèse a rapporté pour ce v2 des *circonstances de révélation*/**sabâb an-nuzûl**, mettant en scène en un long propos un couple adultère dont la femme se serait dénoncée auprès du Prophète. Ce dernier se serait tu jusqu'à ce que lui vint la révélation du v2. Nous retiendrons de ce récit, trop construit pour être acceptable, qu'il avait tout de même fonction d'expliquer pourquoi notre verset débutait par la mention de la femme adultère. À bien considérer, cette historicisation aurait dû s'opposer à toute idée de loi générale au sujet de l'adultère. Ne pas confondre ce *sabâb* avec celui de l'affaire de la calomnie/**ifk** dont aurait été victime Aïsha, l'épouse du Prophète, illustrant les vs6-9 selon l'exégèse.

[2] Il est parfois soutenu qu'en matière d'adultère ou de mœurs le Coran vise essentiellement les femmes, comme le stigmate d'une mentalité d'époque, ce qui pourrait expliquer l'inversion dont nous discutons. En l'occurrence, cette hypothèse ne peut être ici retenue puisque dès le v3 le masculin comme de règle l'emporte syntaxiquement sur le féminin.

[3] L'on pourrait ici nous objecter qu'un cas particulier peut faire jurisprudence et devenir loi. Certes, mais il n'est rien dit de tel en ce verset, ni en aucun autre, et si cela avait été le cas, nous le répétons, alors la formulation adéquate aurait priorisé le masculin : « l'homme adultère et la femme adultère », voire même un pluriel, **zunâh**.

[4] Néanmoins, de nombreuses traductions rendent **dînu–llâh** en ce verset par « *religion de Dieu* ».

[5] L'on peut aussi sans peine déduire que ce « recul de l'opinion » de la part de ces musulmans invalide tous les liens établis par l'Exégèse et le Hadîth avec la lapidation de l'adultère pratiquée par les juifs à Médine ; qui ne peut supporter le moins ne souhaite pas le plus.

*prenne à leur égard quant à la sentence de Dieu/***dîni–llâhi** *si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Enfin, que soit témoin de leur châtiment un groupe parmi les croyants.* », S24.V2. Nous ajouterons que si l'on devait totalement prendre en compte d'un point de vue littéral la stricte limitation circonstanciée de ce verset, nous devrions traduire ainsi : « *Cette femme adultère et cet homme adultère…* ».

En résumé, l'analyse littérale de S24.V2 aura montré qu'il n'y a pas dans le Coran de loi ou de prescription générale concernant une peine légale en cas d'adultère, mais seulement une *sentence rendue par Dieu*/**dînu–llâhi** quant à un cas particulier. La construction syntaxique de ce verset indique que cette sentence est circonstanciée et interdit toute extension vers une loi pénale générale.[1] En réalité, la seule peine prescrite par le Coran en la matière concerne l'administration de quatre-vingts coups de fouet pour toute accusation mensongère d'adultère, v4. Puisque ce jugement n'avait pas fonction de loi, l'on peut sans risque affirmer que la sanction à appliquer était destinée à interpeller la récente communauté des musulmans afin de les sensibiliser sur la gravité morale de l'adultère, du fait probablement de l'injustice commise envers le conjoint trompé. Ceci vaut du moins textuellement, le Droit musulman ayant choisi malgré tout de légiférer en surinterprétant clairement ce verset coranique. Du reste, l'obligation de fournir quatre témoins pour prouver un cas d'adultère, v4, confirme notre compréhension littérale ; si le Coran avait voulu faire une loi, il ne l'aurait pas assortie de conditions la rendant *de facto* inapplicable, voire caduque, n'en déplaise aux circonvolutions auxquelles se livrent les penseurs musulmans réformistes pour justifier la « peine coranique » par son inapplication. Au final, en la locution **dînu–llâhi** le terme **dîn** signifie *sentence*, relevant en cela du groupe lexico-étymologique III et donc de l'étymologie araméo-hébraïque **dân**/*rendre justice*. Du point de vue contextuel, il s'agit d'un cas de figure nouveau, lequel correspond à une configuration contextuelle particulière : *l'évènement circonstancié.*

5. c – *S110*

Il s'agit de la troisième et dernière occurrence de la locution **dîni–llâhi** et elle est inscrite au deuxième verset d'une sourate en comprenant trois : S110. Cette brièveté limite à priori l'approche contextuelle, difficulté que nous n'avions pas jusqu'à présent rencontrée. À en croire l'opinion traditionnelle, cette sourate est classée médinoise et serait la dernière à avoir été révélée, sans qu'il y ait d'accord sur ce point ni sur le fait de savoir si elle aurait été révélée à Médine ou au cours d'un déplacement à La Mecque. Indépendamment de ces données, nous notons que la structure, le style, la composition en feraient sans nul doute une sourate mecquoise précoce, données que nous retiendrons tout de même. Face à de telles imprécisions, les différentes et divergentes circonstances de révélation que l'on a pu supposer afin de contextualiser cette sourate ne nous serons d'aucun apport. Aussi, devrons-nous avoir uniquement recours à la recherche intratextuelle et à une analyse sémantique serrée du texte. À cette fin, une traduction préparatoire de cette sourate laissant transcrits en arabe les éléments de prime abord incertains s'impose : « *Et que viennent*/**idhâ jâ'a naṣru–llâhi** *et le* **fatḥ**, [v1] *et que tu verras les hommes parvenir*/**yadkhulûna fî** *au* **dîni–llâhi** *par légions*, [v2] *alors célèbre la louange de ton Seigneur et implore Son pardon, car Il est Celui qui accueille le repentir.*[v3] », S110.V1-3.

- En **idhâ jâ'a**, la construction **idhâ** plus verbe à l'accompli est un hypothétique à valeur temporelle faible qui peut être rendu en français par des temps présents ou futur. Notre

[1] Nous ajouterons qu'aucun marqueur d'ordre législatif ou prescriptif ne figure en ce verset.

choix : « *et que viennent* » rend l'indécision. La signification plus précise pourrait en être « *et quand adviendront* ».

- L'annexion **naṣru–llâhi** est retrouvée à deux reprises dans le Coran. En S2.V214, nous lisons : « *Escompteriez-vous entrer au Paradis alors que vous n'avez pas été atteints à l'instar de vos prédécesseurs. Ils furent touchés par le malheur et l'adversité et en furent ébranlés au point que s'écrièrent le messager et ceux qui croyaient avec lui : À quand la délivrance de Dieu*/**naṣru–llâhi** *? » La délivrance de Dieu*/**naṣru–llâhi** *ne serait-elle donc pas proche !* » Ce verset médinois évoque les difficultés que vécurent tous les premiers croyants groupés autour d'un prophète et, le contexte l'indique, il établit ainsi un parallèle adressé aux premiers musulmans et à Muhammad. Il lie de manière générale l'accès au Paradis à ces épreuves, projection eschatologique qui permet de donner à la locution **naṣru–llâhi**, sachant que **naṣr** signifie *secours*, *victoire*, *don*, *délivrance*, le sens de *délivrance de Dieu* c'est-à-dire contextuellement : *finalité et fin de l'existence humaine*. Dans la seconde occurrence, S30.V5, cette locution a sans difficulté pour signification : *secours de Dieu*. Intra-textuellement, deux sens peuvent donc être retenus à priori pour **naṣr** : *délivrance* et *secours*.

- Le syntagme **al–fatḥ** admet trois lignes de sens : *ouverture*, *conquête*, *jugement*. Nous notons qu'il est déterminé par l'article et sous cet aspect il connaît 7 occurrences coraniques. En S5.V52, il est question des relations intercommunautaires à Médine entre musulmans et Gens du Livre et **al–fatḥ**, se traduirait ici au mieux par *le succès*. En S8.V19, **al–fatḥ**, répondant à la forme X **istaftaḥa** signifie sans hésitation *le jugement*, plus précisément : *le jugement* [de Dieu] *est advenu*/**jâ'a** en votre affaire ici-bas. En S57.V10, quelle que soit l'incertitude quant à l'évènement auquel il est fait allusion, le sens de **al–fatḥ** est *la conquête*, *la victoire*. La sourate 32 polémique tout du long avec Quraysh, et après avoir rappelé la fin heureuse de ceux qui auront cru aux messages de Dieu et le sort malheureux de ceux qui les auront déniés, le v28 exprime à nouveau la perplexité moqueuse de ces polythéistes quant à ce qui est à leurs yeux l'innovation majeure de Muhammad : une vie en l'au-delà et, pire encore, un jugement et une rétribution.[1] Il leur est alors prêté ce propos tout aussi sceptique que railleur : « *et quand donc est ce jugement*/**hâdhâ al–fatḥ** ? » Ce à quoi Muhammad est chargé de répondre au v29 : « *Au jour du Jugement*/**yawm al–fatḥ** *ce à quoi ils croyaient ne sera d'aucune utilité à ceux qui auront dénié, et ils n'auront aucun sursis.* »[2]

- La locution **dînu–llâhi** est quant à elle introduite par un usage particulier du verbe **dakhala**/*entrer* puisqu'il est dirigé par la préposition **fî** : **yadkhulûna fî dîni–llâhi**. En tant que modulateur verbal, la préposition **fî** apporte de nombreuses nuances de sens, et lorsqu'elle est associée au verbe **dakhala**/*entrer*, celui-ci prend valeur figurée et peut alors signifier *adhérer à*, *participer à*, *être concerné par*, *débuter une action*, *venir à*, notions qui peuvent être ramenées à une seule et nous retiendrons « *venir à* » qui est la plus aspécifique. Ceci ne permet pas pour autant d'écarter ou de spécifier en le syntagme **yadkhulûna fî dîni–llâhi** une des quatre lignes de sens du terme-clef **dîn**.

Au final, l'étude intratextuelle met en évidence pour la locution **naṣru–llâh** deux significations : *finalité et fin de l'existence humaine* ; *secours de Dieu*. Pour **al–fatḥ**, trois

[1] Le Coran en témoigne à de multiples reprises, confer notamment S44.V34-36.
[2] Bien évidemment, il ne manque pas de commentateurs anciens comme contemporains pour voir en ce « Jour » la conquête de La Mecque ou autres victoires, mais cette opération se fait au mépris de l'ensemble du propos de S32, du contexte cohérent qu'elle développe et du fait qu'il ne fait guère de doute qu'elle est chronologiquement mecquoise.

significations : *succès* ; *conquête* ; *jugement*. Pour le segment **dakhala fî**, une possibilité : *venir à*. Quant au terme **dîn**, bien qu'il soit annexé au nom Dieu, ses quatre lignes de sens intrinsèques persistent : *voie*, *religion*, *rétribution*, *jugement*. Ce premier bilan offre algorithmiquement 24 possibilités sémiques théoriques pour la phrase couvrant les vs1 à 3. Toutefois, sémantiquement, une phrase réduit en soi la polysémie potentielle et, parmi l'ensemble des propositions possibles, seules 7 produisent une signification cohérente.[1] Elles-mêmes expriment deux axes distincts : 1– quand par décret de Dieu ce sera la fin des temps et le succès/jugement, tu verras les hommes venir à la rétribution/jugement. 2– quand viendra le secours de Dieu et le succès/conquête, tu verras les hommes venir à la voie/religion.

Nous ne pourrions aller plus avant dans la solution du problème si la locution **an–nâssa afwâjan**, v2, n'était pas fortement contributive, même si pour des raisons de logique de démonstration nous l'avions jusqu'à présent volontairement délaissée. En effet, le syntagme **an–nâs**/*les hommes* aurait pu désigner un groupe parmi d'autres, soit les fidèles de Muhammad, soit les qurayshites, soit les croyants ou les dénégateurs.[2] En ce cas, nous ne pourrions distinguer entre ces deux axes, car à partir de la détermination de l'un ou l'autre de ces groupes il est possible de déterminer des phrases cohérentes pour chacun d'eux. Mais, **an–nâs** est couplé au complément **afwâjan**, pluriel de **fawj** employé intensivement, lequel connote univoquement la notion de *troupes importantes*, *de légions*. L'on peut donc retenir pour **an–nâs** le sens bien connu par ailleurs dans le Coran de *tous les hommes*, soit *l'humanité*. Cette observation élimine de fait le deuxième axe que nous avions formulé à titre d'hypothèse sémantique plausible. Aussi, la proposition restante : « *quand par décret de Dieu se sera la fin des temps et le succès/jugement, tu verras les hommes venir à la rétribution/jugement.* » peut-elle être mise directement en parallèle avec un autre passage coranique parfaitement explicite. Nous lisons : « *Et l'on conduira ceux qui auront dénié vers la Géhenne, par troupeaux*/**zumaran**,[3] *jusqu'à ce qu'ils y parviennent et que soient ouvertes ses portes…* », S39.V71 ; « *Et l'on conduira ceux qui auront craint leur Seigneur vers le Paradis, par troupes*/**zumaran**, jusqu'à ce qu'ils y parviennent et que soient ouvertes ses portes… », S39.V73. Nous y retrouvons la notion de rétribution dans l'Au-delà en fonction de la foi ou du déni de foi et la notion de répartition de la multitude humaine, le jugement divin concernera l'humanité entière. Si nous revenons à la proposition seule candidate et aux diverses possibilités de sens des termes qui avaient été déterminées, l'on note que **al–fatḥ** ne peut y signifier *succès*, puisqu'il y a en ce jour-là un versant négatif. Or, si **al–fatḥ** vaut alors nécessairement pour *jugement*, c'est donc que la locution **dînu-llâh** ne peut désigner le *jugement de Dieu*, à moins d'un doublon pléonastique injustifiable, et que par élimination elle ne peut que signifier *rétribution de Dieu*. Au final, nous obtenons une unique signification : « *Et quand adviendront la délivrance de Dieu/***naṣru–llâhi** [c'est-à-dire la fin du cycle humain ici-bas] *et le Jugement*/**al–fatḥ** *et que tu verras les hommes venir à la Rétribution de Dieu/* **dîni–llâhi** *par légions*, *alors célèbre la louange de ton Seigneur et implore Son pardon, car Il est Celui qui accueille le repentir.* », S110.V1-3.

---

[1] À titre d'exemple impossible, le début de phrase « *quand vient la finalité de l'existence humaine*/**an–naṣr** *et la conquête*/**al–fatḥ** » ne fait pas sens quelle que soit la suite possible de l'énoncé. À titre d'exemple positif : « *quand vient le secours de Dieu*/**an–naṣr** *et la conquête*/**al–fatḥ**, *tu verras les hommes entrer en la religion*/**dîn** *de Dieu.* »

[2] Autant de propositions qui ont été au demeurant retenues pour les diverses exégèses proposées de ces versets et les sources extra-coraniques que l'on a fournies en appui de ces thèses.

[3] Notre traduction met ici en valeur les accents naturalistes du vocabulaire ; **sâqa** c'est *pousser le bétail devant soi* et **zumar** représente une *troupe bruyant*e, d'où : « *par troupeaux* ». Si la même image est reprise concernant la conduite au Paradis, l'on ne peut pas conserver exactement cette image, même si l'arabe le fait pour des raisons de symétrie et de licence stylistique qui lui sont propres, d'où au v73 pour à nouveau **zumaran** : « *troupes* ».

L'analyse littérale de cette occurrence de **dînu–llâhi** aura mis en évidence la possibilité de déterminer la signification de plusieurs versets sans avoir recours au moindre contexte, démarche purement sémantique donc. De principe, cette approche ne peut être envisagée que lorsque nous avons affaire à des sourates trop brèves pour que textuellement elles aient pu définir leur propre contexte. Bien évidemment, ce constat ne saurait être étendu à des versets inscrits contextuellement en des unités de dimensions supérieures sauf à les traiter alors en tant que péricopes, segmentation que notre méthodologie rejette par définition. Par contre, nous en déduirons une règle supplémentaire propre à l'Analyse Littérale du Coran : la signification de toute sourate de prime abord sans contexte pourra être mise en évidence uniquement par l'analyse lexicale et sémantique. Ceci suppose deux limites : premièrement, le rejet des sources externes contextualisantes, principalement les « *circonstances de révélations*/**asbâb an–nuzûl** » qui visiblement n'ont été élaborées qu'afin de palier à l'absence dudit contexte, ce qui revient à se dispenser de l'intertextualité. Deuxièmement, la possibilité de déterminer dans l'ensemble du corpus coranique des passages équivalents, ce qui relève de l'intratextualité au sens où nous l'entendons. En conclusion, nous aurons obtenu par l'analyse des trois occurrences de la locution **dînu–llâhi** trois significations différentes pour le terme **dîn** : – En S3.V83, **dîn** signifie *Voie*, la majuscule indiquant qu'il s'agit d'un concept spirituel méta-religieux. – En S24.V2, **dîn** signifie *sentence* au sens de **ḥukm**. – En S110.V2, **dîn** signifie *Rétribution*. Nous noterons que nous n'avions pas encore rencontré les deux premières significations et qu'en conséquence l'étude de ces versets aura vérifié deux des axiomes de l'Analyse Littérale du Coran : à contexte égal, signification égale, et à chaque signification un contexte spécifique.

6. Étude de la locution **ad–dînu wâṣiban**

La sixième locution **ad–dînu wâṣiban** connaît une seule occurrence : S16.V52. En voici une première présentation : « *Et à Lui ce qui est dans les cieux et la terre et à Lui* **ad–dînu wâṣiban** *; seriez-vous pieux envers un autre que Dieu !* » En arabe, le terme **wâṣiban** est ici un complément de manière de **ad–dîn**. Il évoque une *très longue durée* sans que pour cela on puisse le traduire par *éternel*, sachant de plus que la création selon le Coran n'est pas éternelle. Par ailleurs, la racine **waṣaba** connote l'idée d'une gestion continue et appliquée. Il est donc possible de rendre **wâṣiban** par *continuellement*, notion indiquant d'avantage la non-interruption d'une action que son caractère infini. Du point de vue contextuel général, la sourate 16 développe un argumentaire de type naturaliste qui sera diffracté en de multiples variantes afin de sensibiliser l'auditeur au fait que le monde où il évolue et dont il tire les moyens heureux de sa propre subsistance et existence n'est dû qu'à la Bienveillance et la Toute-puissance du Dieu unique et créateur. Le passage en lequel est inséré notre verset décline l'argument naturaliste en son versant théologique appliqué afin de démontrer l'infondé du polythéisme, v35 et suivants. Il rappelle que tous les prophètes, v43-44, ont délivré le même message : il n'est qu'un Dieu unique, v51. Dieu créateur de toute chose et à qui toute chose est soumise, v48. Les Hommes ne sont pas pour autant exemptés de cette sujétion, v49-50, et doivent donc reconnaître la suzeraineté de leur Seigneur sans Lui associer une autre divinité, v51. Notre verset 52 réalise une première synthèse de cette discussion d'ordre ontologique : l'ensemble de la création est soumis à Dieu, les Hommes en font partie et eux aussi sont créés par Lui de par Sa Toute-puissance, ils Lui doivent donc eux aussi obéissance hors de tout polythéisme. Le terme obéissance est ici approprié, car la soumission ne concerne que les êtres inanimés. Concernant le terme-clef **dîn**, le groupe lexico-étymologique III est donc celui qui correspond à la logique contextuelle du v52, ainsi pouvons-nous comprendre et traduire la locution **ad–dînu wasîban** par : *l'obéissance*

continuelle, laquelle concerne l'ensemble de la création,[1] soit pour notre verset : « *Et à Lui ce qui est dans les cieux et la terre et à Lui est due l'obéissance continuelle*/**ad–dînu wâṣiban** *; seriez-vous pieux envers un autre que Dieu !* », S16.V52.

7. Étude de la locution **ad–dînu–l–khâliṣ**

La septième locution, **ad–dînu–l–khâliṣ** ne connaît elle aussi qu'une occurrence, mais nous verrons que son étude peut être aisément couplée aux constructions équivalentes : **mukhliṣan la-hu ad–dîn** et **mukhliṣîna la-hu ad–dîn**. Le verset concerné est le suivant : « *N'est-ce point à Dieu que revient* **ad–dînu–l–khâlis** *? Et ceux qui prennent en dehors de Lui Protecteurs* [disent] : *Nous ne les adorons que pour ils nous rapprochent de Dieu au plus près. Certes, Dieu jugera entre eux quant à ce dont ils disputent et, certes, Dieu ne guide point qui est menteur, très ingrat.* », S39.V3.

Nous l'avons déjà indiqué, le participe présent **khâliṣ** de la racine verbale **khalaṣa** signifie *pur* au sens de *sans mélange*, et par extension *sincère*. Le participe passé **mukhliṣ** quant à lui dérive de la forme IV **akhlaṣa** et exprime le fait *d'offrir une chose pure* et, de là, *être sincère*, *véridique*. Contextuellement, l'exorde de cette sourate est évident : la révélation est un message vrai venant de Dieu, v1, et celle que reçoit Muhammad lui est conforme, et une des conséquences de cette véridicité est : « *adore Dieu en purifiant ou en étant sincère*/**mukhliṣan** *pour Lui* **ad–dîn** », v2, car « *c'est à Dieu que revient* **ad–dînu–l–khâliṣ** », v3. La valeur du terme **dîn** se déduit de la suite du verset qui le met immédiatement en opposition avec « *ceux qui prennent en dehors de Lui des Protecteurs* », autrement dit le polythéisme. Ceci confère à priori à **dîn** les sens de *religion*, *croyance*, *foi*, *culte*, groupe lexico-étymologique II, autant de choix que l'on retrouve au gré des diverses traductions. Rigoureusement, l'on ne peut toutefois retenir les sens de *culte* ou *religion* puisque ce n'est point le fait de rendre hommage à d'autres divinités qui est ici critiqué, mais l'existence même de ces “associés” : « *Si Dieu avait voulu s'adjoindre progéniture* [mais Il ne l'a pas voulu] *Il aurait certes choisi en ce qu'Il a créé ce qu'Il aurait voulu.* », v4.[2] Argument rhétorique se concluant par l'affirmation de la seule réalité : « *Il est Dieu Unique* », v4. Le mot **dîn** ne peut donc signifier en ces deux versets que *foi* ou *croyance*. Or, en S4.V146 nous trouvons le syntagme **akhlaṣû dîna-hum li-llâhi** qualifiant les vrais croyants en opposition à la définition des hypocrites. De ces derniers il est dit : « *...ils hésitent dans leur choix...* », v143, et ce n'est point en ce passage leur croyance qui est visée, car ils se disent musulmans, ni leur pratique puisqu'ils prient, v142, mais bien le fait que pour des raisons strictement matérielles ils sont prêts à trahir leur foi et à s'allier avec les ennemis des musulmans. En ces conditions, le v146 s'adresse à ceux qui parmi les hypocrites se repentiraient et seraient « *sincères en leur foi pour Dieu*/**akhlaṣû dîna-hum li-**

[1] L'expression « *obéissance continuelle* » connaît en ce cas deux significations : obéissance comprise comme ontologique à la création et devoir pour les créatures pensantes.

[2] Notes de traduction : La mise entre crochets « mais Il ne l'a pas voulu » traduit le fait que le complexe « **law + an + la** » indique que le contenu de la protase est une hypothèse irréalisable ou chimérique. La forme VIII **ittakhadha** signifie *prendre en choisissant entre plusieurs*, d'où : *prendre pour soi*, *s'associer*, *s'adjoindre*. Le mot **walad** désigne aussi bien le singulier que le pluriel et le féminin que le masculin, spécificité que possède le terme « *progéniture* » lorsqu'il signifie *descendance*, *géniture*. Dans le Coran, **ittakhadha–llâhu waladan** est une locution figée pour laquelle l'analyse du contexte indique que ces propos sont de manière explicite ceux de polythéistes. Par **walad**/*progéniture,* il s'agit donc des divinités que l'on adjoint à Dieu. Selon leurs croyances, les Arabes associaient à Dieu des déesses-filles, telles al–Lât, al–'Uzzâ et al–Manâ, S53.V19-20, mais aussi des créatures angéliques, S17.V40, ou des divinités annexes, des parèdres, S2.V165. Nombre de traductions rendent **walad** par le singulier *enfant*, ce qui a pour conséquence de déplacer la critique vers le christianisme, contre-sens patent.

llâhi ». Nous aurons ainsi déterminé intra-textuellement les significations du verbe **akhlaṣa** et de ses dérivés **mukhliṣ**/*être sincère* et **khâliṣ**/*sincère*, ce qui nous permet de traduire le verset 146 comme suit : « *sauf ceux qui se repentent, s'amendent, se lient à Dieu et sont sincères en leur foi pour Dieu*/**akhlaṣû dîna-hum li-llâhi**. » De même, S39.V2 sera traduit par : « *Nous t'avons révélé le Livre en toute vérité, adore donc Dieu en étant sincère pour Lui en la foi*/**mukhliṣan la-hu ad–dîn**. », ainsi que S39.V14 : « *Dis : j'adore Dieu en étant sincère pour Lui en ma foi*/**mukhliṣan la-hu dînî**. » En conséquence de quoi, le verset que nous étudions sera compris ainsi : « *N'est-ce point à Dieu que l'on doit la foi sincère*/**ad–dînu–l–khâliṣ** *? Et ceux qui prennent en dehors de Lui Protecteurs* [disent] *: Nous ne les adorons que pour ils nous rapprochent de Dieu au plus près. Certes, Dieu jugera entre eux quant à ce dont ils disputent et, certes, Dieu ne guide point qui est menteur, très ingrat.* », S39.V3.

Il s'agit de la deuxième situation où **dîn** signifie *foi* au sens de foi personnelle. En effet, la locution **ad–dîn al–qayyim** valait pour *la foi droite* en S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43. Dans les deux cas, nous noterons la communauté de contexte : critique théologique du polythéisme en tant que déviation insincère du monothéisme. Si nous envisageons à présent les occurrences synonymiques de la locution **ad–dînu al–khâliṣ**, à savoir pour la première : **mukhliṣan la-hu ad–dîn**, nous retrouvons logiquement un tel contexte pour S39.V11 et v14 où cette locution signifiera *en étant sincère pour Lui en la foi*. Pour la seconde occurrence, l'expression **mukhliṣîna la-hu ad–dîn**/*sincères pour Lui en la foi*, elle apparaît à sept reprises : S7.V29 ; S10.V22 ; S29.V65 ; S31.V32 ; S40.V14 ; S40.V65 ; S98.V5. Une exception à rappeler : S98.V5 où la signification de cette expression est différente, nous l'avons montré lors de l'étude de la locution **dîn al–qayyima**. De fait, en S7.V29 c'est l'origine ontologique de l'insincérité qui est ciblée et dans les cinq autres cas le polythéisme. Nous pouvons en déduire sans marge d'erreur qu'en ces six occurrences le terme-clef **dîn** vaudra pour *foi*.

8. Étude de la locution **dîn al–malik**

Cette huitième et dernière locution apparaît uniquement au verset suivant : « *Il commença par leurs sacoches avant celle de son frère et il advint qu'il la sortit* [la coupe] *de la sacoche de son frère ; c'est ainsi que Nous avons ourdi ce stratagème pour Joseph. Il n'aurait pu se saisir de son frère selon* **dîn al–malik** *sans que Dieu ne l'ait voulu…* », S12.V76.

Il est assez aisé de reconstituer la séquence narrative explicitant ce verset, la sourate « Joseph » étant une des rares dans le Coran présentant un récit linéaire. La prétendue coupe du roi égyptien[1] dont Joseph est l'intendant a été subrepticement[2] placée par ce dernier dans

[1] Du point de vue de la critique historique, il est intéressant de noter que le Coran, à la différence de la Bible, ne parle pas d'un pharaon, mais d'un roi. Plus précisément encore, le texte coranique parle d'un « roi en Égypte », mais non point du roi de l'Égypte.

[2] Par « *prétendue* », nous signalons que logiquement ce ne pouvait être la « *coupe du roi*/**ṣuwâ'a al–mâlik** » puisqu'il aurait fallu pour cela que Joseph la lui dérobât. Du reste, au v70 l'on voit Joseph placer **as–siqayâ**/*la coupe*, sans précision d'appartenance, dans la sacoche d'un de ses frères alors qu'au v72 l'on annonce que c'est la *"coupe" du roi*/**ṣuwâ'a al–mâlik** » qui a été volée. Le héraut est donc complice de Joseph et il s'agit dès le départ d'un coup monté parfaitement calculé. Le changement de terminologie que nous venons de signaler, alors même que le style sémitique préfère la répétition aux synonymes, est nécessairement signifiant. Le mot **ṣuwâ'a** dut poser problème puisque Tabari n'en cite pas moins de quatre variantes de récitation. Étymologiquement, il désigne un contenant permettant de mesurer du grain ou autre nourriture, un *boisseau*, le terme **siqayâ** désigne quant à lui un récipient servant à mesurer des liquides ou un grand ustensile en lequel on

les bagages d'un des fils de Jacob, puis un héraut proclame qu'elle a été volée, v70-72. Sûrs de leur innocence, v73, les frères de Joseph sont amenés à énoncer la sanction pour vol selon leur propre coutume : le voleur deviendra la propriété de la victime, v75. Lorsque l'on découvre la coupe dans les sacoches de l'un d'entre eux, v76, ils ne peuvent qu'accepter la sentence qu'ils avaient eux-mêmes prononcée. Joseph, comme il en avait l'intention, parvient ainsi par ce stratagème à garder auprès de lui ce frère. C'est dans ce contexte que notre verset fait sens. En effet, il est précisé que Dieu avait inspiré à Joseph cette ruse : « *c'est ainsi que Nous avons ourdi ce stratagème pour Joseph* », c'est-à-dire dissimuler sa propre coupe dans ladite sacoche et amener ses frères à avoir antérieurement demandé qu'on leur applique leur propre jugement en matière de vol puisqu'ils n'étaient pas égyptiens. Dans le cas contraire, c'est alors la justice du Roi qui aurait été mise en œuvre, lequel, par déduction, n'aurait donc pas permis à Joseph de retenir son frère.[1] Sachant qu'en ces temps la justice était exercée soit directement par les rois soit en leur nom, l'on en conclura sans risque que la locution **dîn al–malik** signifie *le jugement du roi*, c'est-à-dire le jugement rendu par le roi.[2] Notre verset se comprendra donc comme suit : « *Il commença par leurs sacoches avant celle de son frère et il advint qu'il la sortit de la sacoche de son frère ; c'est ainsi que Nous avons ourdi ce stratagème pour Joseph. Il n'aurait pu se saisir de son frère selon le jugement du roi*/**dîn al–malik** *sans que Dieu ne l'ait voulu…* », S12.V76.

Lors de l'analyse de la locution **dînu–llâhi**, S4.V2, nous avions déjà rencontré pour **dîn** le sens de *sentence* rendue par Dieu. Rappelons qu'en ce cas **dîn** appartient au groupe lexico-étymologique III étymologiquement relié au verbe araméo-hébraïque **dân/***rendre justice*, d'où **dîn/***jugement*. De manière remarquable, nous constatons que les deux contextes sont tout à fait concrets et comparables : un cas d'adultère et une accusation de vol, soit un contexte en lien avec un évènement circonstancié. Ainsi, se vérifie à nouveau la règle : à communauté de contexte, significations égales ou proches. La légère différence de sens du terme **dîn** en ces deux versets, *sentence* versus *jugement* exprime les nuances contextuelles décelables.

---

peut boire. Ceci permet de redonner de la logique au récit coranique : au v70, Joseph met effectivement une grande *coupe à boire*/**siqayâ** lui appartenant dans le bagage d'un de ses frères. Au v72, le complice annonce que *le boisseau*/**ṣuwâ'a** du roi a disparu et l'on trouvera au v76 dans lesdits bagages la *grande coupe à boire*/**siqayâ** que Joseph y avait dissimulée, ce subterfuge suppose que ses frères n'avaient jamais vu *le boisseau*/**ṣuwâ'a** du roi. Ceci explique que Joseph n'avait raisonnablement pas eu à le voler au roi et le fait qu'il ait pu obtenir la personne du voleur en compensation du préjudice, son frère, car s'il s'était réellement agi du « boisseau du roi », c'est le roi lui-même qui aurait été lésé et, en ce cas, comme le précise le v76 : « *Il* [Joseph] *n'aurait pu se saisir de son frère* ». De plus, la sentence égyptienne en cas de vol n'était pas la mise en esclavage du coupable à titre de dédommagement, voir note infra. Signalons que dans la Bible, selon une autre logique, il s'agissait uniquement de la « coupe de Joseph ».

[1] Il semble que dans l'Égypte ancienne le voleur n'encourait que le dédommagement de la victime et/ou au maximum la bastonnade, après quoi son crime était effacé. En comparaison, l'on sait que le mensonge pouvait être puni de mort. Cf. Olivier Beauregard, *La justice et les tribunaux dans l'ancienne Égypte*, Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, 1890, Vol. I, n° 1, p. 716-735.

[2] Nous avions signalé lors de l'étude lexicale que les dictionnaires donnaient à **dîn** le sens de *loi*. Dans le contexte arabe péri-coranique la notion de loi au sens de règles d'arbitrage et de canons de jugement n'existait pas. L'on appliquait la règle coutumière, **dîn al–'arab**, application qui dépendait énormément des circonstances et du bon vouloir de ceux qui jugeaient l'affaire, chefs de clan ou parfois les plaignants eux-mêmes. La notion de loi suppose une hiérarchisation législative, condition que la "société" bédouine était fort loin de pouvoir remplir. Par conséquent, traduire en notre verset **dîn** par *loi*, comme de nombreux commentaires et traductions du Coran en attestent, est donc un anachronisme destiné, consciemment ou non, à conférer à l'Islam un statut de religion normative.

9. Synoptiques des locutions impliquant le terme **dîn**

En l'étude qui précède, nous avons déterminé les significations du terme-clef **dîn** pour les 8 locutions coraniques que nous avons identifiées : **yawmu–d–dîn** ; **ad–dîn al–qayyim** ; **dîn al–qayyima** ; **dîn al–ḥaqq** ; **dînu–llâh** ; **ad–dînu wâṣiba** ; **ad–dîn al–khâlis** ; **dîn al–malik**. Quatre de ces locutions sont des hapax, quatre apparaissent à plusieurs reprises dans le Coran, et deux autres ont été analysées conjointement : **mukhliṣan la-hu ad–dîna** et **mukhliṣîna la-hu ad–dîna**. Par ailleurs, nous avons constaté que lorsqu'une locution connaît plusieurs occurrences, il n'est pas systématique qu'elle ait même signification, le contexte pouvant la modifier. Au total, l'analyse de ces locutions aura couvert 38 occurrences coraniques du terme **dîn** et mis en évidence 11 significations différentes. L'ensemble de ces données est présenté dans le tableau suivant :

Locutions	**Versets occurents**	**Contextes**	**Significations du terme dîn**	**Nbr**
yawmu–d–dîn	« *Maître du Jour de la Rétribution* », S1.V4 « *Sois rejeté au Jour de la Rétribution* », S15.V35 « *Il est Celui dont je désire le pardon de ma faute au Jour de la Rétribution* », S26.V82 « *Malheur à nous ! c'est le Jour de la Rétribution* », S37.V20 « *Je te rejetterai au Jour de la Rétribution* », S38.V78 « *Ils demandent : À quand ce Jour de la Rétribution ?!* », S51.V12 « *Voilà comme ils seront servis au Jour de la Rétribution* », S56.V56 « *Ceux qui déclarent vrai le Jour de la Rétribution* », S70.V26 « *Nous démentions le Jour de la Rétribution* », S74.V46 « *Ils y brûleront au Jour de la Rétribution* », S82.V15 « *Mais sauras-tu ce qu'est le Jour de la Rétribution !* », S82.V17 « *Vraiment, saurais-tu ce qu'est le Jour de la Rétribution* », S82.V18 « *ceux qui démentent le Jour de la Rétribution* », S83.V11	Eschatologique	*Rétribution*	13
ad–dîn al–qayyim	« *Ce que vous adorez autre que Lui ne sont que des noms donnés par vous et vos ancêtres et pour lesquels Dieu n'a révélé aucune preuve. Tout pouvoir n'appartient qu'à Dieu, et Il a ordonné que vous n'adoriez que Lui, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim** *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* », S12.V40 « *Aussi, érige donc ton être* [conformément] *à la foi avec inclination, conformément à l'innéité en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle*	Théologie dogmatique	*foi*	3

	est la <u>*foi droite*</u>/**ad–dîn al–qayyim** *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* », S30.V30 « *Aussi, érige donc ton être conformément à la* <u>*foi droite*</u>/**ad–dîn al–qayyim** *avant que ne survienne un Jour où l'on ne pourra plus s'éloigner de Dieu, ce Jour-là ils seront divisés en deux.* », S30.V43 « *Certes, le nombre de mois pour Dieu est de douze lunaisons par un décret de Dieu le jour où Il créa les cieux et la Terre. Parmi eux, quatre sont sacrés, telle est* la <u>droite coutume</u>/**ad–dîn al–qayyim**. *Durant ces mois, ne soyez pas iniques envers vous-mêmes en les transgressant. Mais, combattez les polythéistes en tous ces temps, tout comme ils vous y combattent...* », S9.V36	Politico-militaire	*coutume*	1
dîn al–qayyima	« *Cependant, il ne leur avait été ordonné que d'adorer Dieu en Lui offrant un culte pur, sans être déviants, d'accomplir la prière et de donner l'aumône ; et ceci est* <u>*une voie droite*</u>/ **dîn al–qayyima**.», S98.V5	Théologico-religieux	*voie*	1
dîn al–ḥaqq	« *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une* <u>*croyance vraie*</u>/**dîn al–ḥaqq** *afin de la faire triompher sur la tradition entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33 et S61.V9	Théologique et politique	*croyance*	2
	« *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une* <u>*tradition vraie*</u>/**dîn al–ḥaqq** *afin de la faire triompher sur le culte entièrement ; et Dieu suffit comme témoin.* », S48.V28	Politico-religieux	*tradition*	1
	« *Combattez ceux* [les polythéistes] *qui ne croient pas en Dieu et au Jour Dernier et qui ne respectent pas ce que Dieu et Son prophète ont tenu pour sacré ainsi que ceux qui ne sont pas fidèles à la coutume véritable*/**dîna–l–ḥaqqi** *parmi les Gens du Livre jusqu'à ce qu'ils versent le tribut de capitulation de leurs propres mains et qu'ils soient ainsi humiliés.* », S9.V29.	politico-militaire	*coutume*	1
dînu–llâh	« *Autre que la* <u>*Voie de Dieu*</u>/**dînu–llâh** *chercheraient-ils, alors qu'à Lui se livre ce qui est dans les cieux et la terre, de gré ou de force, et que tous vers Lui retournent.* », S3.V83	Théologie spirituelle	*Voie*	1
	« *La femme adultère et l'homme adultère, flagellez chacun d'eux de cent coups de fouet. Et qu'aucune compassion ne vous prenne à leur égard quant à la* <u>*sentence de Dieu*</u>/**dînu–llâh** *si vous croyez en Dieu et au Jour Dernier. Enfin, que soit témoin de leur châtiment un groupe parmi les croyants.* », S24.V2	Évènement circonstancié	*sentence*	1

	« *Et quand adviendront la délivrance de Dieu et le Jugement, et que tu verras les hommes venir à la Rétribution de Dieu*/ **dînu–llâh** *par légions, alors célèbre la louange de ton Seigneur et implore Son pardon, car Il est Celui qui accueille le repentir.* », S110	Eschatologique	*Rétribution*	1
ad–dînu wâṣiban	« *Et à Lui ce qui est dans les cieux et la terre et à Lui est due l'obéissance continuelle*/**ad–dînu wâṣiban** *; seriez-vous pieux envers un autre que Dieu !* », S16.V52	Théologie ontologique	*obéissance*	1
ad–dînu al–khâliṣ	« *N'est-ce point à Dieu que l'on doit la foi sincère/***ad–dînu al–khâliṣ** *? Et ceux qui prennent en dehors de Lui Protecteurs* [disent] *: Nous ne les adorons que pour ils nous rapprochent de Dieu au plus près. Certes, Dieu jugera entre eux quant à ce dont ils disputent et, certes, Dieu ne guide point qui est menteur, très ingrat.* », S39.V3	Théologico-dogmatique	*foi*	1
mukhliṣan lahu ad–dîna	« *Dis : Il m'a été ordonné d'adorer Dieu en étant sincère pour Lui en la foi.* », S39.V11 « *Dis : j'adore Dieu en étant sincère pour Lui en ma foi*/**mukhliṣan lahu ad–dîna**», S39.V14 « *Nous t'avons révélé le Livre en toute vérité, adore donc Dieu en étant sincère pour Lui en la foi*/**mukhliṣan lahu ad–dîna**», S39.V2	Théologie dogmatique	*foi*	3
mukhliṣîna lahu ad–dîna	« *Dis : Mon Seigneur a ordonné l'équité. Soyez droits en tous lieux de prière et invoquez-Le sincères pour Lui en la foi*/ **mukhliṣîna lahu ad–dîna**. *Tout comme Il vous a créés vous serez à nouveau.* », S7.V29 « *C'est Lui qui vous permet de voyager sur terre et sur mer. Et quand il advient que vous soyez sur un navire… Et voilà alors qu'un bon vent les pousse et qu'ils s'en réjouissent, survient une tempête, les vagues déferlent de tous côtés, ils pensent être perdus, et ils implorent Dieu, sincères pour Lui en la foi*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna** *: Si Tu nous sauves de cette situation nous Te serons reconnaissants* », S10.V22 « *Lorsqu'ils sont à bord d'un navire, ils implorent Dieu, sincères pour Lui en la foi*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna**. *Mais, lorsque Nous les ramenons à terre sains et saufs, ils retournent à leur polythéisme.* », S29.V65 « *Et quand les flots les enténèbrent, ils implorent Dieu, sincères pour Lui en la foi*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna**. *Et quand Nous les ramenons sur la terre ferme, il en*	Théologie dogmatique	*foi*	6

	est qui restent justes, mais ne nie Nos Signes que tout traître plein d'ingratitude. », S31.V32			
	« *Adorez donc Dieu, sincères pour Lui en la foi*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna**, *quelque aversion en aient les dénégateurs.* », S40.V14			
	« *Lui, l'Éternel, point d'autre dieu que Lui ; Invoquez-Le donc, sincères pour Lui en la foi*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna**. *Louange à Dieu Seigneur des Mondes !* », S40.V65			
	« *Cependant, il ne leur avait été ordonné que d'adorer Dieu en Lui offrant un culte pur*/**mukhliṣîna lahu ad–dîna**, *sans être déviants, d'accomplir la prière et de donner l'aumône ; et ceci est une voie droite.* », S98.V5	Théologico-religieux	*culte*	1
dîn al–malik	« *Il commença par leurs sacoches avant celle de son frère et il advint qu'il sortit* [la coupe] *de la sacoche de son frère ; c'est ainsi que Nous avons ourdi ce stratagème pour Joseph. Il n'aurait pu se saisir de son frère selon le jugement du roi*/**dîn al–malik** *sans que Dieu ne l'ait voulu…* », S12.V76	Évènement circonstancié	*jugement*	1

En synthèse, nous avons produit l'analyse littérale de 37 versets pour un total de 38 occurrences du terme-clef **dîn** impliquée en 10 locutions coraniques pour lesquelles il a été obtenu 11 significations différentes ; par ordre décroissant : *Rétribution* ; *foi* ; *tradition* ; *culte* ; *croyance* ; *jugement* ; *sentence* ; *voie ;* *coutume* ; *obéissance* ; *Voie*. L'ensemble de ces significations peut être réparti en fonction des quatre groupe lexico-étymologiques que nous avions préalablement établis :

- Pour le groupe lexico-étymologique I, nous avons : *coutume* x 2 ; *voie* x 1 ; *tradition* x1 ; auquel s'ajoute le néologisme coranique *Voie* x 1. En cela, le terme **dîn** est référé étymologiquement au pehlevi **dên** qui selon l'usage des Arabes a donné la notion de **dîn al–'arab**.
- Pour le groupe lexico-étymologique II : *foi* x 13 ; *culte* x 1 ; *croyance* x 2. En ce cas, le terme **dîn** est référé étymologiquement à la **daênâ** avestique.
- Pour le groupe lexico-étymologique III, nous relevons : *jugement* x 1 ; *sentence* x 1 ; *obéissance* x 1. En ce cas, le terme **dîn** est référé à la racine araméo-hébraïque **dân**.
- Pour le groupe lexico-étymologique IV, nous notons une seule signification : *Rétribution* à 14 reprises. En ce cas, le terme **dîn** est référé à la racine verbale arabe **dâna**.

Pour l'ensemble des occurrences, nous avons identifié 9 types de contexte d'insertion concernant les 37 versets impliqués. À chacun d'entre eux correspondent des significations spécifiques du terme **dîn**. Par ordre de fréquence, nous obtenons le tableau suivant :

Contextes	**Significations du terme dîn**	**Nombre d'occurrences**	**Références versets**
Eschatologique	*Rétribution*	14	S1.V4 ; S15.V35 ; S26.V82 ; S37.V20 ; S38.V78 ; S51.V12 ; S56.V56 ; S70.V26 ; S74.V46 ; S82.V15 ; S82.V17 ; S82.V18 ; S83.V11 ; S110.V2
Théologie dogmatique	*foi*	13	S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43 ; S39.V11 ; S39.V14 ; S7.V29 ; S10.V22 ; S29.V65 ; S31.V32 ; S40.V14 ; S40.V65 ; S39.V3 ; S39.V2
Théologique et politique	*croyance*	2	S9.V33 ; S61.V9
Théologico-religieux	*voie – culte*	2	S98.V5
Évènement circonstancié	*jugement – sentence*	2	S12.V76 ; S24.V2
Politico-militaire	*coutume*	2	S9.V29 ; S9.V36
Politico-religieux	*tradition*	1	S48.V28
Théologie ontologique	*obéissance*	1	S16.V52
Théologie spirituelle	*Voie*	1	S3.V83

Ces 37 versets couvrent aussi bien les périodes dites mecquoises que médinoises. En voici le récapitulatif :

	Période mecquoise	**Période médinoise**
	S1.V4 ; S7.V29 ; S10.V22 ; S12.V40 S12.V76 ; S15.V35 ; S16.V52 ; S26.V82 ; S29.V65 ; S30.V30 ; S30.V43 ; S31.V32 ; S37.V20 ; S38.V78 ; S39.V2 ; S39.V3 ; S39.V11 ; S39.V14 ; S40.V14 ; S40.V65 ; S51.V12 ; S56.V56 S70.V26 ; S74.V46 ; S82.V15 ; S82.V17 ; S82.V18 ; S83.V11 ; S110.V2	S3.V83 ; S9.V29 ; S9.V33 ; S9.V36 ; S24.V2 ; S48.V28 ; S61.V9 ; S98.V5
Total :	**29**	**8**

Quelques commentaires s'imposent concernant l'ensemble de ces tableaux :

- Si l'on excepte les 13 occurrences de **yawmu–dîn/***le jour de la Rétribution* qui sont toutes mecquoises et au sujet de laquelle nous avions signalé qu'elle était remplacée dans le coran médinois par **yawm al–âkhir**, les occurrences restantes de **dîn** que nous avons étudiées en ce chapitre dédié aux locutions se répartissent comme suit : 17 pour la période mecquoise et 8 pour la période médinoise. D'après de ce premier constat, la thèse

diachronique soutenant l'évolution du concept de **dîn**/*religion* en fonction du passage de La Mecque à Médine ne peut être pour l'instant confirmée.

- Le contexte *eschatologique* est le plus représenté avec notamment 13 occurrences de la locution **yawmu–dîn** où **dîn** vaut pour *Rétribution*. Nous l'avions signalé, l'ensemble de ces occurrences appartient au Coran dit mecquois. Rien d'étonnant à cette régularité puisque la première période coranique avait pour mission essentielle d'informer les polythéistes arabes de l'existence d'une vie après la mort, de la ressuscitation des hommes suivie du Jugement divin et, conséquemment, de la Rétribution : le Paradis ou l'Enfer.

- Le contexte de *théologie dogmatique* est aussi très présent avec 13 occurrences. De manière remarquablement constante alors que ce contexte est commun à 4 locutions différentes : **ad–dînu al–khâliṣ** ; **mukhliṣan la-hu ad–dîna** ; **mukhliṣîna la-hu ad–dîna** ; **ad–dîn al–qayyim**, il confère au terme **dîn** le sens de *foi*. L'importance du contexte sur la signification est si nette qu'en la locution **ad–dîn al–qayyim** le terme **dîn** vaudra pour *foi* à trois reprises mecquoises, S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43, alors qu'en sa seule occurrence médinoise, S9.V36, **dîn** signifiera *coutume*. Aux premiers temps, la nouvelle *foi*/**dîn** devait être définie et rappelée avec insistance. À Médine, ce sont les résistances, non plus des polythéistes mais des musulmans au nom de leur attachement à leur **dîn**/*coutume*, qui devront être combattues.

- Trois contextes présentent des points de recoupement : théologique, politique, religieux, déterminant à part variables les significations du terme **dîn** en un même verset. Ils impliquent en quatre versets deux locutions pour 8 occurrences du terme **dîn**, lequel y recouvre 4 significations différentes : *culte*, *croyance*, *tradition*, *voie*. Ces intrications nécessitent une analyse contextuelle fine et pour la locution **dîn al–ḥaqq**, S9.V33 ; S48.V28 ; S61.V9, lorsque le versant théologique l'emporte, **dîn** vaut pour *croyance* d'où *croyance vraie*/**dîn al–ḥaqq**. Quand le politique influe, **dîn** signifie tradition : *tradition vraie*/**dîn al–ḥaqq**.[1] S'agissant de l'expression d'un contexte religieux, **dîn** aura pour sens culte : *culte vrai*/**dîn al–ḥaqq**. Quant à la locution **dîn al–qayyima**, S98.V5, elle est présente à une seule reprise, mais elle aussi en un verset comprenant deux occurrences du terme **dîn** qui, déterminé par l'aspect religieux, signifiera donc logiquement culte en : *culte pur*/**dîn al–qayyima** et par un contexte plus théologique, voie : *voie droite*/**dîn al–qayyima**. L'on notera que ce contexte "théologico-politico-religieux" est lié à des occurrences médinoises, le "politique" ne faisant sens qu'à cette période. Nous trouvons là argument supplémentaire pour classer S98 parmi les sourates médinoises.[2]

- L'analyse littérale a mis clairement en évidence l'existence à deux reprises d'un contexte concernant un *évènement circonstancié*. En l'occurrence mecquoise, le mot **dîn** vaut pour *jugement* le verset S12.V76 faisant référence à un fait précis inscrit dans le passé : le récit de la vie de Joseph. La seconde occurrence est médinoise et concerne un incident précis survenu au sein de la communauté musulmane, **dîn** signifiant alors *sentence rendue*, S24.V2. Ces deux contextualisation excluaient une porté générale, le jugement du roi et la

---

[1] Par *tradition* il est entendu ici la tradition religieuse des Arabes, le **dîn al–'arab**, critiquée d'un point de vue théologique en tant que déviation du monothéisme. Si la fraction contextuelle déterminante est dite « politique », cela se justifie par le fait que cette critique théologique est utilisée comme argument pour mobiliser les musulmans autour du Prophète afin qu'ils soient prêts à le défendre par les armes si la situation le nécessite, d'où notre théologico-politique.

[2] Nous avions fourni lors de l'étude de **dîn al–qayyima** des arguments rhétoriques et stylistiques en faveur de cette hypothèse chronologique.

sentence rendue par Dieu n'y faisait pas loi. Contre-argument important à opposer à la notion de Loi ou législation divine coranique.

- Concernant la locution **ad–dîn al–qayyim** l'on constate à nouveau que selon le contexte la signification de **dîn** varie pour une même expression. S'agissant du contexte de *théologie dogmatique,* notre terme-clef vaut pour *foi* en *foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**. S'agissant d'un contexte *politico-militaire*, S9.V36, **dîn** signifie coutume en *coutume droite*/**ad–dîn al–qayyim**. Nous sommes alors nécessairement en la période médinoise.

- Relevant de la *théologie ontologique*, **dîn** apparaît une fois avec le sens d'obéissance : *obéissance continuelle*, S16.V52. L'obéissance en question se rapporte à deux aspects différents de la relation au Créateur, celle de la création d'une part et celle des créatures pensantes d'autre part. Ce verset appartient à la sourate XVI qui est constituée, tant pour l'exégèse musulmane que pour l'islamologie, de divers passages mecquois et médinois entremêlés. Au vu des thématiques développées par le passage où s'insère notre verset 52 : approche naturaliste, controverses avec les polythéistes, affirmation réitérée de l'unicité divine, il est assez sûr de pouvoir le classer parmi les versets datant de la fin de la période dite mecquoise. Il est cohérent que la théologie proprement dogmatique soit préférentiellement débattue en cette plage de temps.

- Se rapportant à la *théologie spirituelle*, une seule occurrence. La locution **dîni–llâhi** y signifie *Voie de Dieu*. Ce verset, S3.V83, est sans conteste médinois, et le concept de *Voie* y exprime le dépassement des clivages religieux pour mettre en avant la relation à Dieu qui en son acmé consiste à *livrer* ou *abandonner*/**aslama** son être à Dieu. Lorsqu'il est interprété selon les lignes de sens de l'Islam, ce verset a revêtu et revêt encore une grande importance. Nous nous y attarderons lors de l'étude du terme-clef **islâm** et de la forme verbale **aslama**.

Conclusion

Avec 38 occurrences, l'analyse littérale des locutions coraniques a permis d'envisager près de la moitié des occurrences du terme-clef **dîn** dans le Coran. Sur un potentiel polysémique de 53 sens pour **dîn** – dont nous avons montré que 43 peuvent être considérés comme possiblement contemporains du moment coranique, bien qu'encore pour certains cela soit discutables à ce stade de notre recherche – seules 11 significations auront été mises en évidence. Celles-ci couvrent l'ensemble des quatre groupes lexico-étymologiques que nous avons typographiés au chapitre précédent. Sur l'ensemble des 38 versets que nous venons d'analyser, tant mecquois que médinois, l'absence de **dîn**/*religion* est à souligner. Autre fait remarquable, nous aurons vérifié de manière constante une des hypothèses de l'Analyse Littérale du Coran, à savoir : l'influence différentielle signifiante des contextes, qu'ils soient généraux, proches ou d'insertion. L'approche intratextuelle stricte aura donc confirmé un niveau très rigoureux d'organisation sémantique au sein du Coran. Elle aura aussi fait apparaître le caractère essentiellement synchronique du propos coranique tel que nous l'avions postulé. Pour la suite de notre étude, ces données probantes et quantifiées serviront à mettre en place une stratégie d'analyse plus synthétique basée sur l'établissement comparatif des contextes mis en jeu et d'en déduire les champs lexicaux impliqués puis les significations "occurentielles" du terme **dîn**. Ceci non sans avoir vérifié la cohérence sémantique et intra-textuelle des résultats avancés. Bien évidemment, rien n'exclut à ce stade que nous découvrions d'autres contextes et d'autres significations.

***

« Scriptura sui ipsius interpres » [1]

Chapitre VII – Analyse des constructions pronominales de dîn

1. Approche générale

Parmi les 54 occurrences restantes du terme **dîn**, il est possible selon la grammaire arabe de distinguer trois groupes grammaticaux. 1– détermination par un pronom personnel, ex. : **dînu-kum** ; 2– détermination par l'article : **ad–dîn** ; 3– cas direct indéterminé : **dînan**. Nous nous intéresserons en ce chapitre aux diverses constructions pronominales impliquant le substantif **dîn**. Dans le Coran, les pronoms personnels arabes, ici équivalents de nos adjectifs possessifs, lorsqu'ils sont affixés à **dîn** mettent en jeu 25 occurrences. Par ordre croissant, nous trouvons : 2 occurrences pour **dîni-hi** où « **hi** » vaut pour le pronom personnel de la troisième personne du singulier et est rendu par le déterminant possessif *sa*, *son*. Puis 2 occurrences pour **dînî** où le « **î** » final représente le pronom personnel de la première personne du singulier et est rendu par le déterminant possessif *ma*, *mon*. Ensuite 10 occurrences pour **dînu-him** où « **hum/him** » représente le pronom personnel de la troisième personne du pluriel et est rendu par le déterminant possessif *leur*. Enfin, 11 occurrences pour **dînu-kum** où « **kum** » représente le pronom personnel de la deuxième personne du pluriel et est rendu par le déterminant possessif *votre*. Notons d'un point de vue dialogique que la forme **dînî** est très peu présente contrairement à ce que l'on aurait pu penser puisque Dieu ou le Prophète sont de toute évidence les locuteurs principaux du texte coranique. Autrement dit, en admettant à priori que **dîn** signifierait *religion*, il ne serait dit qu'à si peu de reprises *ma religion*/**dînî**, ce qui est étonnamment peu et, à tout le moins, en opposition avec le discours et le perçu en Islam. Selon le même présupposé, **dînu-kum**/*votre religion* ne concernerait réellement qu'à quatre reprises les musulmans dans le corpus coranique. De même, nous pouvons aussi constater que la forme **dînu-nâ**/*notre religion* est absente, comme si à aucun moment le Prophète ou les musulmans n'étaient des locuteurs directs ou ne traitaient de religion.

2. Étude de **dîni-hi**

Nous retrouvons la construction pronominale **dîni-hi** à 2 reprises uniquement : S2.V217 et S5.V54. Voici une première approche de ces deux versets :

- « *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer. Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner*/**yaruddû** *de* **dîni-kum** *autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne*/**yartadid** *de* **dîni-hi** *et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*», S2.V217.
- « *Ô vous qui avez cru ! Qui d'entre vous se détourne*/**yartadda** de **dîni-hi**, *alors Dieu fera venir des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront. Humbles envers les croyants et forts*

[1] « *L'Écriture est son propre interprète* », Martin Luther, *Weimer Ausgabe*, 10, III, 238, 10.

contre les dénégateurs, ils luttent sur le chemin de Dieu et ne craignent reproche d'aucun blâmeur. Ceci est la grâce de Dieu, Il la donne à qui Il veut ; Dieu est incommensurable, infiniment savant. », S5.V54.

Premier constat sémantique, S2.V217 contient en réalité deux constructions pronominales : **dîni-kum** et **dînî-hi** ce qui nous obligera donc à les envisager conjointement pour ce verset.[1] La construction **dîni–hi** est en ces deux versets complément d'un même verbe : **irtadda**, forme VIII de **radda**, et qui dirigé par la préposition « **'an** » signifie *revenir en arrière* d'où appliqué au domaine religieux *abandonner sa religion* et de là *apostasier*. Néanmoins, nous supposons que la notion d'apostasie ne pouvait faire sens en un univers arabe empreint d'un polythéisme non exclusif et qu'il s'entend donc dans le Coran conformément à l'ensemble des sens de la racine **radda**, d'où notre « *se détourne* », ce que l'analyse contextuelle confirmera. Du reste, le participe passé **murtadd** pris pour *apostat*, très présent en théologie et droit canon, est absent du Coran.

Du point de vue contextuel, S2.V217 est en lien avec la crainte d'un conflit avec Quraysh alors que les musulmans souhaitaient accomplir la **'umra** de compensation prévue par les accords de Ḥudaybiyya, vs189-194. En effet, qu'il y ait à nouveau interrogation : « *ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré* », ainsi que l'emploi d'un singulier,[2] confirme que nous sommes là proche du mois de dhû–l–qa'da de l'an VII au moment de ladite umra. Le contexte diffère donc de celui que nous avions rencontré au sujet du combat durant les mois sacrés.[3] Aussi, en cette période, les premiers musulmans s'inquiétaient encore d'une possible situation de conflit et de ses conséquences en termes de transgression de la sacralité comme en témoigne la remarque : « *alors que cela vous répugne* », c'est-à-dire de combattre en ce « *mois sacré* ». Le Prophète est chargé de leur répondre : « *y livrer combat est un problème, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et en expulser ses hôtes,*[4] *cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer…* ». Sachant qu'en ce verset il n'est pas en réalité donné l'ordre de combattre, mais qu'il est seulement condamné l'agression que pourraient commettre les qurayshites, et que de plus il n'est pas précisé dans le Coran qu'il y eut réellement combat à cette occasion ni au demeurant selon les données hagiographiques traditionnelles, ceci confirme que le contexte est bien plus politico-religieux que politico-militaire, l'inverse de ce que avions rencontré pour S9.V36. Or, notre précédente étude des locutions a montré que pour **dîn al–ḥaqq** le contexte était pareillement politico-religieux et que le terme **dîn** y revêtait deux significations distinctes en un unique verset : *tradition* et *culte*, S48.V28.[5] L'épisode de Ḥudaybiyya était pour les mecquois une affaire politique et pour les musulmans un problème cultuel. Tant pour les premiers musulmans que pour les polythéistes, l'accomplissement des pèlerinages pour les Arabes était une tradition à laquelle ils restaient très attachés. Ainsi, du fait de l'opposition qurayshite mentionnée en

---

[1] Voir aussi plus avant au § 4. Étude de **dîni-kum**, 4. a.

[2] « *le mois sacré* » alors qu'en des versets semblant équivalents il est dit « les mois sacrés ». Certaines traductions n'y prêtent pas attention et transcrivent ici au pluriel : « *les mois sacrés* », ce qui égare la compréhension contextuelle et donc la signification.

[3] Cf. S9.V36, étude de la locution **ad–dîn al–qayyim**, 3. b. Ce verset faisait suite à la prise de La Mecque par le Prophète et à l'interdiction faite aux polythéistes à partir de l'année qui suivait de pratiquer leurs propres rituels païens de pèlerinage. Nous avions qualifié cela de contexte politico-militaire, en lequel le terme **dîn** valait pour *coutume*.

[4] Ce segment pose quelques difficultés de traduction, la nôtre reste littéralement correcte et fait sens en fonction du lien avec les évènements de Ḥudaybiyya. Par « *ses hôtes* », s'agissant contextuellement des pèlerins rendant visite à la Kaaba, nous traduisons **ahli-hi**/*ses gens*.

[5] Pour rappel : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une tradition vraie*/**dîn al–ḥaqq** *afin de la faire triompher sur le culte*/**ad–dîn** *entièrement ; et Dieu suffit comme témoin.* », S48.V28.

notre verset, il n'y a aucune difficulté à retenir pour **dîn** le sens contextuel de *tradition*,[1] ce refus de Quraysh de laisser le Prophète et les musulmans pénétrer en l'enceinte sacrée pour y accomplir les rites de pèlerinage était contraire au **dîn al–'arab**, la *tradition des Arabes* ; soit pour la première occurrence de **dîn** en ce verset : « *Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible…* ». Concernant la deuxième occurrence en ce même verset, le contexte n'étant en rien modifié pour cette phrase, ce choix reste cohérent, nous lirons donc ainsi : « *Qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu…* ». Notre attention ne peut qu'être attirée par le changement de personnes grammaticales entre « *qui* » et « *ceux-là* » lequel ne relève pas présentement d'un simple effet stylistique dit **iltifât**. En effet, le segment « *et meurt dénégateur* » ne peut viser les musulmans dont on ne voit guère comment le refus qurayshite aurait pu les amener à devenir dénégateurs, bien au contraire, le recours au « *qui*/**man** » marque de la sorte une rupture dans le discours.[2] De fait, ce segment peut parfaitement cibler ces qurayshites se détournant de la *tradition*/**dîn** d'accueil propre à la sacralité des pèlerinages des Arabes, d'où : que ce « *d'entre vous* [qurayshites de Ḥudaybiyya] *qui se détourne…* » sache que pour « *ceux-là leurs œuvres sont vaines* », c'est-à-dire contextuellement avoir voulu entraver le pèlerinage de ces musulmans. Quant à ceux d'entre eux qui pourraient bien par haine et entêtement mourir en état de dénégation : « *ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.* » Au final, notre verset se comprend comme suit : « *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : " Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer." Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*», S2.V217.

Nous avons pu constater que la mise en comparaison avec les contextes précédemment établis aura permis de déterminer une signification du terme **dîn**, *tradition*, faisant parfaitement sens. L'on peut également en démontrer l'exactitude dès lors que l'on a pu par une analyse serrée syntaxique, linguistique et contextuelle, établir que le segment « *qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur* » concernait les polythéistes qurayshites et non les musulmans. En ce dernier cas, il n'y aurait eu aucun sens à ce que le Coran les enjoignît à ne pas quitter leur *religion* ou leur *culte*, voire leur *rituel*, ici autant de possibilités théoriques pour **dîn**. Corollairement, ce verset ne traite en aucune façon de l'apostasie quand bien même est-il de manière récurrente cité comme argument des développements de la Théologie et du Droit musulman en la matière.

Quant à notre deuxième occurrence, S5.V54, elle s'inscrit dans un long chapitre, v41-89, ayant trait aux relations entre le Prophète et diverses factions d'opposants médinois, hypocrites, juifs et chrétiens. L'accent général est théologique, les résistances de chacun à reconnaître la mission prophétique de Muhammad sont jugées inappropriées, car la Révélation n'a pas pour fonction de diviser les croyants mais de les unir. Le point d'orgue de ce passage est représenté par le v48 qui délivre le message suivant : « …*À chacun d'entre vous, Nous avons assigné une voie générale*/**shir'a** *et une voie spécifique*/**minhâj**. *Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une Communauté religieuse*/**umma**[3] *unique, mais c'est*

[1] En matière d'attachement aux pèlerinages, ce choix de traduction nous semble préférable à celui de *coutume*.
[2] L'on peut aussi en déduire que cette rupture indique que la réponse que le Prophète était chargé de donner s'arrête à la fin de la phrase précédente : « *car la persécution est pire encore que de tuer.* »
[3] Pour le sens du terme **umma**/*communauté religieuse*, voir Chapitre VIII, § 7.

afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné. Rivalisez donc en bonnes œuvres, c'est vers Dieu que vous retournez tous ensemble, et Il vous informera quant à ce sur quoi vous divergiez. », S5.V48. La pluralité religieuse est parfaitement définie par ce verset. Puis, il est évoqué le cas de « *ceux qui ont au cœur une maladie* », v52-53, dont l'hypocrisie a pour but, sur fond de tensions intertribales, la recherche de la meilleure alliance. Il est en effet évoqué au v51 ce type de rapprochement avec les tribus juives de Médine, mais aussi chrétiennes. La présence chrétienne à Médine du temps du Prophète nous semble être une véritable zone grise de l'histoire de l'Islam bien que le Coran y fasse régulièrement allusion. Notre v54 vient donc stipuler aux musulmans, « *Ô vous qui avez cru* », ne soyez pas comme ces hypocrites, car « *alors Dieu fera venir des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront* ».[1] Cette notion d'amour est donc comme l'antinomie de l'hypocrisie, ce trait confirme que le Coran traite ici la question des oppositions religieuses et tribales sous l'angle de la sincérité de l'engagement au nom de la foi. Ils ne trahiront pas leur engagement, ils seront « *humbles envers les croyants et forts contre les dénégateurs* » et ne se laisseront pas influencer, car ils ne « *craignent reproche d'aucun blâmeur* ». L'ensemble du contexte d'insertion de notre verset peut donc être qualifié de théologico-religieux, le v48 fournissant ici la philosophie majeure du Coran en la matière : l'unicité de Dieu et la multiplicité des êtres ont pour corollaire la pluralité des religions. Nous avions pour ce type de contexte obtenu pour **dîn** les sens de *voie* et *culte*, ce dernier sens étant ici hors sujet et, si l'on opère le lien avec le v48, la somme d'une « *voie générale* » et d'un « *chemin spécifique* » constitue la *voie* spécifique de ces proto-musulmans. Notre verset se comprend donc comme suit : « *Ô vous qui avez cru ! Qui d'entre vous se détourne de sa voie*/**dîni-hi**, *alors Dieu fera venir des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront. Humbles envers les croyants et forts contre les dénégateurs, ils luttent sur le chemin de Dieu et ne craignent reproche d'aucun blâmeur. Ceci est la grâce de Dieu, Il la donne à qui Il veut ;*[2] *Dieu est incommensurable, infiniment savant.* », S5.V54.

La congruence terminologique entre contexte et signification peut être à nouveau vérifiée à contrario. Après avoir rappelé la validité de toutes les religions, lesquelles sont comprises comme autant de voies pour adorer Dieu et agir en bien : « *rivalisez donc en bonnes œuvres* », il n'y aurait pas de sens à appeler à ne pas quitter sa religion pour une autre, **dîn** ici ne peut donc signifier *religion*. De même, **dîn** ne peut valoir ici pour *foi*, car se détourner de la foi dans la terminologie coranique c'est devenir *dénégateur*/**kâfir**, or l'on constate que la suite du verset ne traite absolument pas des conséquences d'un tel déni, et encore moins d'apostasie.

3. *Étude de* **dînu-hum**

Parmi les 10 occurrences recensées, nous observons qu'aucun de ces versets ne s'adresse aux musulmans, logique dialectique du Coran oblige. Il est par contre possible en première lecture intratextuelle d'identifier divers groupes d'allocutaires : principalement les

[1] Notons que l'ordre d'énoncé : « *qu'Il aimera et qui L'aimeront* », indique subtilement que l'amour de Dieu envers les croyants n'est pas une conséquence du fait qu'ils L'aiment, mais une émanation première divine.

[2] Nous avons suivi présentement la compréhension classique des segments du type « **man yashâ'** » où le pronom « **man** » représente le sujet, à savoir : Dieu, d'où « *à qui Il veut* ».Toutefois, grammaticalement, ce même pronom peut parfaitement représenter le complément d'objet, l'on comprend alors : « *Il donne Sa grâce à qui veut* », c'est-à-dire à qui veut qu'Il la lui donne, celui qui désire cette grâce. Signification dénuée de l'arbitraire divin que la première supposait et qui en ce verset est cohérente puisque l'on ne peut d'une part appeler les croyants à être fidèles et à viser la droiture de comportement mentionnée et, d'autre part, affirmer que ceci relève *in fine* d'une grâce que Dieu donnerait seulement selon Son bon vouloir.

polythéistes, les opposants et les hypocrites, mais aussi les Gens du Livre, les partisans de religions antérieures, les dénégateurs. Une occurrence échappe à cette classification, nous l'analyserons en premier.

3. a – *S24.V25*

Ce verset s'inscrit dans le cadre de l'évocation d'une campagne de *calomnie*/**ifk**, v11, ensuite propagée par des musulmans, v15. À l'origine, cette accusation mensongère d'adultère, v23, a été le fait de certains membres de la communauté proto-musulmane : « *une bande d'entre vous* », v11. Comportement sévèrement réprouvé par le Coran, v23, mais dont les conséquences sont renvoyées au Jour Dernier où ils seront jugés pour cela. Il est alors dit : « *Ce Jour-là Dieu leur accordera pleinement leur rétribution/***dîna-hum** *véritable et ils sauront que Dieu est la vérité explicite.* », S24.V5 ; le sens **dîn**/*rétribution* ne fait ici l'objet d'aucun doute. Contextuellement, le bénéfice escompté ici-bas par ces calomniateurs se traduira en l'au-delà par une perte. Notons que si nous retrouvons bien évidemment le contexte eschatologique pour lequel nous avions montré que **dîn** signifiait *Rétribution*, ce terme est ici au sens propre et ne désigne pas le moment eschatologique lui-même, mais le résultat de l'opération comptable qui sera menée ce Jour-là. À strictement parler, il s'agit donc d'une nouvelle signification de **dîn**/*rétribution* en ce même contexte, nous en signalerons la spécificité par le recours à une minuscule.

3. b – *S6.V70*

Cette sourate pré-hégirienne s'ouvre sur un long exposé théologique rappelant le dogme monothéiste et la réalité du Jour du Jugement, vs1-73. Ce discours s'adresse principalement aux polythéistes mecquois quant à leurs croyances et surtout leur obstination à dénier la mission prophétique de l'un des leurs, d'où une structure entrelacée en laquelle Muhammad apparaît être tout autant la victime de ces querelles que l'énonciateur chargé d'argumenter face à cette adversité. Globalement, le ton est amer et le Prophète semble désespéré par l'entêtement des qurayshites après plus de dix années de prêche et par le caractère futile de leur dialectique, et en introduction de la conclusion de ce long passage, notre verset tient le propos suivant : « *Laisse donc ceux qui prennent leur foi/***dîna-hum** *pour jeu et amusement, les a égarés la vie de ce bas-monde. Et rappelle par ceci que l'âme qui périt de par ce qu'elle s'est acquis n'a en dehors de Dieu ni protecteur ni intercesseur et que toute contrepartie qu'elle offrira ne sera point acceptée. Ce sont ceux-là qui ont provoqué leur perte par ce qu'ils se sont acquis, à eux breuvage bouillant et châtiment terrible pour avoir dénié.* », S6.V70. Le rappel du déni en la finale du verset confirme le contexte théologique et dogmatique pour lequel **dîn** valait pour *foi*. Il n'y aurait par ailleurs aucune logique à ce que le Coran par cette critique demande aux polythéistes de prendre au sérieux leur religion ou leur culte ou leur rituel, autant de sens de **dîn** ici théoriquement possibles, mais contextuellement intenables. Le trait coranique souligne le peu de crédit dogmatique que le Coran accorde à leur foi polythéiste et fustige aussi leur manière de polémiquer avec légèreté au nom de leur foi contre la foi monothéiste apportée par Muhammad.

3. c – *S6.V137*

Ce verset est lui aussi mecquois, il s'inscrit dans les suites de reproches adressés aux primo-musulmans qui avaient des difficultés à abandonner leurs coutumes rituelles et à se limiter aux quelques tabous édictés par le Coran, vs118-121 ; est alors repris la critique des rituels polythéistes en la matière, vs135-136 et vs138-139, jugés infondés et dénués de raison. En notre verset, ces pratiques païennes vont être dénoncées au travers d'un exemple

terrible : le sacrifice rituel d'enfants. Le contexte est nettement théologico-religieux, contexte pour lequel nous avions obtenu les sens de *voie* et *culte*. Encore une fois, l'on ne peut retenir ici le sens de religion, car après la critique serrée que le Coran vient d'en faire, il ne pourrait en rien la justifier en estimant qu'elle aurait seulement été obscurcie par des pratiques païennes. Le propos est clair, il condamne un rituel barbare, le sacrifice d'enfants à des divinités, **dîn** vaut donc présentement pour *rituel*.[1] Signalons qu'au risque d'un contresens évident, l'Exégèse a rapporté ces meurtres rituels au meurtre des nouveau-nés filles tel que pratiqué par les Arabes essentiellement pour des raisons économiques.[2] Nous aurons constaté qu'à contexte global égal, mais en fonction de précisions apportées par le contexte d'insertion et le verset lui-même, nous aurons obtenu pour **dîn** une signification jusqu'à présent non retrouvée puisque *rituel* n'est pas *culte*. Ces deux sens appartiennent au même groupe lexico-étymologique II. Notre verset se comprendra donc comme suit : « *C'est ainsi que leurs divinités*/**shurakâ'u-hum**[3] *ont embelli pour nombre de polythéistes le meurtre de leurs enfants afin de provoquer leur perte et obscurcir*[4] *leur rituel*/**dîna-hum**. *Si Dieu l'avait voulu ils ne l'auraient pas fait ; mais laisse-les donc, ainsi que ce qu'ils ont inventé.* », S6.V137.

3. d – *S30.V32 ; S6.V159*

Ces deux versets peuvent être analysés conjointement, car tous deux ont trait à la même critique du polythéisme et présentent un segment déterminant commun, à savoir : « **farraqû dîna-hum wa kânû shî'an** ». Si « **farraqû** » signifie sans difficulté : ils ont divisé, séparé, morcelé, fragmenté, *éparpillé*, le pluriel **shî'an** en tant "qu'attribut du sujet" du verbe *être*/**kânû**/*ils étaient* est d'appréhension plus délicate. En effet, il est d'usage de le comprendre par *sectes*, sens que l'on peut soupçonner en rapport avec les développements hérésiologiques post-coraniques, notamment sous l'influence de la construction politico-théologique du shiisme dit en arabe **ash–shî'a**. Si l'on examine sa signification dans le Coran, l'on constate qu'Abraham est dit de la **shî'ata** de Noé, S37.V83, terme lié à l'étymologie arabe **shâ'a** et qui ne peut dans le cas présent que signifier *groupe*.[5] Dans le récit sur Moïse et l'égyptien qu'il tua, S28.V15, il a aussi le sens de *groupe*, de même en S19.V19 où il désigne les groupes d'hommes ayant douté de la Résurrection. Enfin, référé à Pharaon il prend nettement le sens de *castes*, S28.V4. Le contexte d'insertion de ces deux versets est identique : théologie dogmatique établissant la critique du polythéisme versus droiture du monothéisme, situation pour laquelle nous avions montré que **dîn** vaut pour *foi*. Nous renvoyons pour cela à l'analyse de S30.V30 précédemment réalisée.

L'occurrence S30.V32 se comprend dès lors ainsi : « *Ils* [les polythéistes] *éparpillèrent leur foi*/**dîna-hum** *et formèrent des groupes*/**shî'an**, *chaque faction*/**ḥizb** *se réjouissant de*

---

[1] La précision du contexte et du propos de ce verset permet de privilégier le terme *rituel* pris pour ensemble de pratiques réglées et sacrées, plutôt que *culte*, hommage rendu à une divinité.

[2] Sans doute paraissait-il insoutenable d'un point de vue apologétique que la génération des Compagnons du Prophète ait pu avoir un quelconque lien avec cette abomination. Lorsque le Coran traite des infanticides de filletes, il le fait en des termes différents et explicites : S6.V151 ; S17.V31 ; S16.V59 ; S81.V8-9.

[3] Litt. : « *leurs associés* », mais le verset qui le précède fournit clairement pour **shurakâ'u** le sens de *divinités*, ce que renforce d'ailleurs la notion de rituel. De même, le contexte pourrait permettre de traduire le terme **qatl** par *sacrifice* plutôt que par *meurtre*. Signalons de longs débats exégétiques quant à deux variantes de lecture, lesquelles n'ont guère d'incidence sur la signification de ce verset.

[4] Employé avec la préposition « **'alâ** » le verbe **labasa** signifie bien plus *rendre obscur* que *travestir*.

[5] La racine verbale **shâ'a** est retrouvée en S24.V19, elle connote la notion de *propagation*, d'où aussi *répandre* et *accompagner*, par exemple un troupeau, d'où pour **shî'un** *accompagnateur*, *propagateur*, *continuateur*. De fait, l'étymologie arabe n'explique donc pas le passage au sens de *groupe*, *bande*, *secte*, et c'est avec raison que Schwally rattachait le mot **shî'a** à son équivalent syriaque, cf. Arthur Jeffery, *The Foreign…* op. ci., p.190.

ce qu'elle avait. », et de même pour S6.V159 : « *Certes, ceux* [les polythéistes] *qui éparpillèrent leur foi*/**dîna-hum** *et formèrent des groupes*/**shî'an**, *tu n'en es en rien responsable. Leur affaire relève de Dieu, puis Il les informera de ce qu'ils faisaient.* » Encore une fois, le sens de *religion* pour **dîn** ne fait pas ici sens, car l'on ne peut dire fragmenter ou diviser une religion ou une croyance sans supposer qu'il y ait au départ une religion de base considérée comme juste et unitaire. Or, nous avons vu à plusieurs reprises que la logique du Coran en la matière diffère : à l'origine est la Foi, en tant que donnée ontologique à l'Homme, puis son acceptation sous forme de foi personnelle, laquelle de par ce postulat est nécessairement monothéiste.[1] Par suite, les hommes ont dévié et « éparpillé leur foi », c'est-à-dire l'ont séparée du pur noyau monothéiste pour y adjoindre d'autres divinités et croyances. Cette "théorie de l'involution" est foncièrement coranique et constitue l'exact inverse de la théorie de l'évolution du polythéisme vers le monothéisme telle que la conçoit la recherche ethno-anthropologique ou historico-critique.

3. e – *S7.V51*

Cette occurrence mecquoise est de même inscrite en un contexte théologique et dogmatique. Il y est fait référence aux dénégateurs dans leur ensemble, mais aussi aux polythéistes mecquois quant à leur déni de la Résurrection et de la Révélation. L'on note de plus qu'elle partage un segment signifiant avec S6.V70, verset ci-dessus analysé et qui lui aussi relevait d'un contexte théologico-dogmatique, le terme-clef **dîn** y vaudra donc pour *foi*, d'où : « *Ceux qui ont pris leur foi/***dîna-hum** *pour jeu et amusement, les a égarés la vie de ce bas-monde. Alors, ce Jour, Nous les oublierons tout comme ils avaient oublié leur rencontre du Jour que voici et que Nos Signes ils niaient.* », S7.V51.

3. f – *S24.V55*

À la différence des cinq versets précédents, celui-ci est médinois. Suite au célèbre verset dit de « *la Lumière divine* », v35, il traite de la sincérité nécessaire en matière d'adoration, vs37-38, puis, après un excursus sur les grâces de Dieu manifestées en Sa Création, il indique la fidélité due au Prophète en tant que corollaire de la foi, vs46-52. Cependant, cet engagement est rappelé sur fond de tensions politiques et, bien qu'elles-ci ne soient pas précisées,[2] elles confèrent une signification contextuelle au célèbre segment « *obéissez à Dieu et obéissez au Messager* », v54.[3] Le contexte est donc nettement théologique et politique,[4] Au demeurant, si nous disons contexte « théologique et politique » et non pas « théologico-politique », c'est que nous tenons compte ainsi de la juxtaposition réelle dans le Coran des propos relatifs à ces deux domaines différents. Il ne serait donc pas correct de supposer que le Coran expose par endroits une théologie politique ; de toute évidence, nous

---

[1] L'on peut à nouveau se reporter à S30.V30 antérieurement analysé qui éclaire ce point de vue coranique, pour mémoire : « *Aussi, érige donc ton être à la foi*/**li-d–dîn** *avec inclination, conformément à l'innéité en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* »

[2] L'on a donc produit comme il se doit des circonstances de révélation imaginant un évènement que nous qualifierons plus de circonstance que circonstancié.

[3] Bien que cela ne soit pas notre sujet, signalons que les 15 occurrences de la locution type « *obéissez à Dieu et obéissez au Prophète* » sont toutes contextuelles et n'ont aucune portée générale. Ceci est important quand on sait que ce trope est utilisé comme argument fondant l'existence de la fonction extensive de la Sunna en tant que part donnée par le Prophète et que l'on aurait alors obligation de suivre. Du reste, la fin de ce verset prend la précaution de préciser ce qu'est exactement la fonction prophétique : « *il n'incombe au Prophète que la transmission explicite* » c'est-à-dire : le Coran, ce qui renvoie l'obéissance due au Prophète à l'obéissance due à Dieu par le biais de Sa révélation.

[4] Cf. Étude de la locution **dîni–l–ḥaqqi** : Chapitre VI, § 4, alinéa 4. a – *S9.V33* et *S61.V9*.

ne dirions pas de même concernant l'Islam. Nous avons rencontré à plusieurs reprises ce contexte et **dîn** y valait pour *croyance* ou *tradition*. Or, bien que les traductions ne le fasse guère ressortir, l'énoncé de ce verset est général,[1] il ne concerne pas seulement les musulmans, mais tous les croyants. De plus, la promesse de Dieu y apparaît conditionnée de par la définition même du mot **dîn** dont il est dit qu'elle est celle « *qu'Il a choisi*[2] *pour eux* ». Nous ne pouvons donc pas retenir le sens **dîn**/*tradition*, le sens **dîn**/*croyance* est par contre précisé : « *qu'ils ne m'associent rien* », notion théologique centrale dans le Coran. Notre v55 se comprendra donc comme suit : « *Certes, Dieu a promis à ceux qui ont cru parmi vous et ont agi en bien qu'Il les fera se succéder sur terre comme Il fit se succéder leurs prédécesseurs, et qu'Il affermira pour eux leur croyance*/**dîna-hum** *qu'Il a choisi pour eux et, qu'après leur crainte, Il leur procurera sécurité : qu'ils m'adorent et ne m'associent rien. Quiconque dénie après cela ; ce sont eux les dévoyés !* », S24.V55.

3. g – *S4.V146 ; S8.49*

Nous avons déjà analysé S4.V146 lors de l'étude de la locution **ad–dînu al–khâliṣ**, et spécifiquement pour ce verset le syntagme **akhlaṣû dîna-hum li-llâhi**. [3] Ce faisant, nous avions mis en évidence un contexte de théologie dogmatique pour lequel **dîn** ne vaut que pour *foi*. Nous avions montré qu'il était relatif aux hypocrites, v142, qualificatif désignant des musulmans qui pour des raisons matérielles étaient prêts à trahir ou abandonner la communauté en faisant alliance avec ceux qui la menaçaient. Il est donc à présent évoqué leur possible repentir et leur amendement : « *sauf ceux qui se repentent, s'amendent, se lient à Dieu et sont sincères en leur foi*/**dîna-hum** *pour Dieu, ceux-là sont alors avec les croyants ; et Dieu donnera aux croyants une immense récompense.* » S4.V146.

Quant à S8.V49, il fait explicitement référence aux hypocrites/**munâfiqûn** en des conditions semblables à celles qui régissaient le verset ci-dessus. Nous ferons en outre observer que ce verset distingue deux entités : « *les hypocrites* » et « *ceux qui ont au cœur une maladie* ». Dans le Coran, les hypocrites/ **munâfiqûn** sont ce que l'on pourrait appeler des opposants, voire des *dissidents*, [4] l'aspect est donc formel ; mais l'expression « *ceux qui ont au cœur une maladie* » qualifie l'état intérieur, la cause profonde de *l'hypocrisie*/**nifâq**, la relation de l'être à sa propre foi. Ce constat renforce présentement le fait que **dîn** en ce verset signifie *foi*. Il n'y a donc aucune objection à le comprendre de même : « *Lorsque les hypocrites et ceux qui ont au cœur une maladie disent : Ceux-là, leur foi*/**dînu-hum** *les trompe. Mais qui place sa confiance en Dieu, sachez que*[5] *Dieu est Tout-puissant, infiniment Sage.* », S8.V49.

3. h – *S3.V24*

Ce verset est lui aussi médinois. Au v20 de cette même sourate, que nous avons précédemment étudié,[6] le Coran dépasse expressément les clivages et querelles

[1] Effectivement, l'on note que s'il est dit « *parmi vous* », il n'est pas dit « *se succéder vos prédécesseurs* », mais « *leurs prédécesseurs* ».
[2] La traduction erronée serait « qu'Il a agréée d'eux », le verbe ici employé est la forme VIII **irtaḍâ** qui dirigé par la préposition « **li** » en « **la-hum** », signifie en ce cas *choisir*.
[3] Partie II, Chapitre I, § 3 – Étude des locutions impliquant le terme dîn.
[4] Logiquement, nous ne trouvons donc mention des **munâfiqûn** que dans le Coran dit médinois, *cf. S3.V167* et *sq.* ; *S9.V101* ; *S9.V67-68* ; *S4.V60* et *sq.* ; *S57.V13-15* ; *S63* en sa totalité, etc.
[5] Pour « *sachez que* » en tant que traduction d'un « **fa-inna**» énonciatif, nous avons suivi l'analyse sémantique de Pierre Larcher in : http://www.kervan.unito.it/contents/documents/3_5_LAR.pdf.
[6] Pour mémoire : « *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad], *réponds-leur* : *J'ai livré entièrement*/**aslamtou** *mon être à Dieu. Et si eux aussi se sont livrés*/**aslamû**, *alors ils se sont bien guidés. Et*

interreligieuses. Suivant cette logique, le verset 23 rappelle que toutes les révélations ont délivré le même message et que par conséquent le Coran est à même de régler les litiges et controverses religieuses puisqu'il apporte une réponse qui se veut antérieure, et non pas postérieure, à ces divergences et divisions et, plus particulièrement, à celles de « *ceux qui ont reçu une part du Livre* ».[1] Nous pourrions supposer ici que **dîn** vaille pour *religion*, d'autant plus que les acteurs sont des Gens du Livre ; or il n'est pas dit que c'est leur religion qui les a trompés, mais ce qu'ils ont controuvé quant à ce qu'ils ont reçu en matière de révélation. Autrement dit, nous avions au verset précédent, S8.V49, la formulation **gharra dînu-hum** : *leur* **dîn**/*foi les a trompés*, où **dîn** était sujet du verbe *tromper*/**gharra** alors qu'à présent il est complément circonstanciel en **gharra-hum fî dîni-him** où la locution **fî dîni-him** signifie *quant à leur* **dîn**. C'est dans ce cadre de controverses théologiques que notre v24 fournit un exemple précis illustrant son propos : « *Il en est ainsi car ils disent : Le Feu ne nous touchera que jours comptés. Les a trompés sur leur* **dîn** *ce qu'ils ont controuvé.* » À cette affirmation d'ordre théologique, le Coran répond ceci : « *Qu'adviendra-t-il lorsque Nous les rassemblerons au Jour qui ne fait point de doute et que sera pleinement payée chaque âme pour ce qu'elle aura acquis ! Et il ne leur sera pas fait injustice !* », v25. Réponse eschatologique qui, contextuellement, et nous l'avons vérifié, confère à **dîn** la signification de *rétribution*. Notre verset se comprend donc sans difficulté comme suit : « *Il en est ainsi car ils disent : Le Feu ne nous touchera que jours comptés. Les a trompés quant à leur rétribution*/**fî dîni-him** *ce qu'ils ont controuvé.* » S3.V24. À notre connaissance, cette occurrence de **dîn** pour *rétribution* n'a pas été signalée par l'exégèse et les traductions.

En résumé, l'analyse des 10 occurrences de **dînu-hum** aura mis en évidence les significations suivantes : *foi*, *croyance*, *rétribution*, *rituel*. Le terme *foi* avec 6 occurrences l'emporte là où l'on suppose d'ordinaire qu'il s'agit de religion, ce constat semble confirmer à nouveau que le centre d'intérêt du Coran n'est pas la religion mais la foi. Nous noterons que nous avons mis pour la première fois en évidence les significations **dîn**/*rituel* et **dîn**/*rétribution*, ce dernier avec une minuscule. Ceci porte à 13 les sens de **dîn** identifiés jusqu'à présent dans le corpus coranique. Par contre, il n'a pas été identifié de nouveaux contextes d'insertion.

4. Étude de **dînu-kum**

Cet ensemble de 11 occurrences constitue le dernier syntagme pronominal de notre étude. Le pronom « **kum** » vaut pour *vous*, *votre*, et si un premier parcours intratextuel indique qu'il représente le **dîn** des musulmans à 6 occasions, les locuteurs sont aussi à 3 reprises les Gens du Livre quant à leur **dîn**. Par ailleurs, ces occurrences sont toutes médinoises. De plus, l'on note une fois la mention du **dîn** de Pharaon ainsi que celui du Prophète, et nous sommes alors là dans le coran mecquois.

4. a – *S2.V217 ; S9.V12*

Cette paire de versets a pour caractéristique de s'inscrire dans des exordes appelant les musulmans à combattre les polythéistes mecquois si ces derniers les agressent. Nous avons

s'ils se détournent, tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs. » Cf. Chapitre VI, § 5, alinéa 5. a – *S3.V20*.

[1] Dans le contexte, cette expression désigne la Thora et les Évangiles. En S2. V80 où l'on retrouve mot-à-mot l'affirmation « *Le Feu ne nous touchera que jours comptés* », celle-ci vise par contre aussi bien le séjour temporaire des juifs dans la Géhenne [cf. Eduyot 2 ; 10] que le Purgatoire du christianisme ou le principe d'intercession prophétique que les musulmans postuleront postérieurement au Coran.

déjà rencontré S2.V217 puisqu'y figurait aussi la locution pronominale **dîni-hi** signifiant *sa tradition*. Rappelons que ce verset est relatif aux déboires ayant amené à l'acceptation du pacte dit de Ḥudaybiyya, an VI de l'Hégire, validé par le Prophète, les musulmans et les qurayshites. Le litige portait sur le désir des musulmans d'accomplir une **'umra**, ou *visite pieuse*, à la Kaaba comme tous les Arabes. Quraysh s'en inquiéta tant du point de vue politique : une forme de normalisation de la fragile communauté dissidente, que du point de vue religieux : cette hérésie pouvait-elle prétendre à suivre un point majeur du **dîn al–'arab**, la *tradition des Arabes.* En ce contexte que nous avons qualifié de politico-religieux, notre verset se comprenait comme suit : « *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : " Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer." Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*», S2.V217.

Concernant S9.V12, ce verset est plus tardif que le précédent et s'exprime à la suite de ruptures de la stabilité politique qu'avait générée ce qu'il est convenu d'appeler le pacte de Ḥudaybiyya,[1] v1. Ce traité de non-agression garantissait la sécurité des biens et des personnes, v8, et il semble qu'il ait été transgressé par des polythéistes, v4 et v13. De ce fait, les musulmans sont appelés à respecter unilatéralement ledit traité, v7, mais à combattre malgré tout les transgresseurs agresseurs, v5 et v13-14. Par ailleurs, le verset 13 précise la signification du segment « *les têtes de la dénégation*/**a'immata–l–kufr** » du v12 où le terme **kufr** que nous rendons généralement par *déni* (de Dieu) vaut pour *dénégation* de l'engagement contracté. Il indique aussi que la violation dudit traité émanait de la volonté de ceux-là mêmes qui l'avaient contracté, c'est-à-dire les puissants leaders qurayshites qui avaient de la sorte réussi malgré tout à interdire l'accès à la Kaaba au Prophète et donc à le refouler : « **wa hammû bi-ikhrâj ar–rasûl**/*ils avaient pensé chasser le Messager* », v13. Notre v12 peut donc être ainsi abordé : « *Et, s'ils violent leurs serments après les avoirs contractés et font violence à votre* **dîn** [**fî dîni-kum**], *alors combattez les têtes de la dénégation – ils ne respectent aucun engagement – et ceci afin qu'ils cessent.* » Le contexte d'insertion est donc clairement politico-religieux, situation pour laquelle les sens de base sont *tradition* et *culte*. Nous avions déjà rencontré un contexte similaire quant à la violation des mois sacrés que les qurayshites étaient prêts à commettre pour interdire aux musulmans l'accès à la Kaaba.[2] Interdire l'accès au Temple pour y accomplir les rites était contraire au **dîn al–'arab**, la *tradition des Arabes*, tradition commune que le Prophète souhaitait en apparence respecter lors de cette tentative de pèlerinage. Notre verset se lit alors comme suit : « *Et, s'ils violent leurs serments après les avoir contractés et font violence à votre tradition*/**dîn**, *alors combattez les têtes de la dénégation – ils ne respectent aucun engagement – et ceci afin qu'ils cessent.* », S9.V12.

4. b – *S5.V3*

Ce verset est célèbre, non point tant du fait qu'il contient trois occurrences du terme-clef **dîn**, mais parce qu'il est régulièrement considéré comme étant l'un des derniers, si ce n'est

[1] Notre réserve indique seulement que le pacte de Ḥudaybiyya n'est pas mentionné en ce passage. Toutefois, quand bien même ledit pacte n'aurait aucun fondement historique, que cette approche extratextuelle ne modifierait en rien la signification intratextuelle des versets en question.

[2] Cf. Étude de **dîni-hi**. Pour mémoire : « …*Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible...* », S2.V217.

le dernier, à avoir été révélé et, surtout, parce qu'il est censé nommer expressément la religion Islam tout en proclamant son parachèvement. Mais cette affirmation n'a de sens qu'en ce que l'Exégèse a voulu y voir la clôture historique de la religion Islam, nous reviendrons sur cette situation aporétique. Quoi qu'il en soit, il s'inscrit à la suite des deux premiers versets de cette sourate relatifs à des mesures rituelles. Le v1 précise que l'état de sacralisation autorise la consommation du bétail, mais interdit la consommation du gibier.[1] Puis, le v2 indique que certains rites spécifiques au pèlerinage des Arabes doivent être respectés et que la transgression en la matière ne sera admise. De plus, il est rappelé aux musulmans qu'aucun esprit de vengeance ne doit amener à agresser les polythéistes alors même qu'ils les avaient auparavant « *empêchés d'accéder au Temple sacré* » et, à cette fin, il leur est donné le conseil suivant : « *incitez-vous mutuellement à la vertu et à la crainte pieuse* ». Ces deux derniers points permettent d'établir que nous sommes dans une période postérieure à Ḥudaybiyya,[2] mais antérieure à la prise de La Mecque, et que les mecquois seront présents lors de ce pèlerinage, ceci est confirmé au v3 par le segment « *Ne les craignez pas* [les polythéistes] *mais craignez-Moi* ».[3]

Notre v3 appartient au même paragraphe[4] puisqu'il vient spécifier et délimiter ce qui avait été dit au v1 quant à la permission de consommer le bétail durant le pèlerinage : « *Vous ont été interdits*[5] *la bête morte,*[6] *le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu,*[7] *et la bête tuée par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a*

---

[1] L'on pourrait en déduire que les Arabes s'autorisaient cette pratique.

[2] Les Sîra rapportent que le Prophète et les musulmans firent la ‘umra de compensation, c'est-à-dire celle qui avait été prévue par les accords de Ḥudaybiyya un an après leur signature, soit en l'an VII de l'Hégire, ce qui pourrait parfaitement correspondre avec les données de notre analyse littérale.

[3] Cette notion de peur ou d'inquiétude quant à la présence des polythéistes confirme que nous ne sommes pas en une période postérieure à la prise de La Mecque par le Prophète où la situation des musulmans était devenue dominante.

[4] Effectivement, les vs4-5 abordent d'autres règles du proto-islam et sont introduits par un marqueur spécifique des paragraphes de ce type : **yas'alûna-ka**/*ils t'interrogent quant à*. Sur ce point voir A. H. Mathias Zahniser, *Major transitions and thematic borders in two long sûras : al-Baqara and al-Nisâ'*, in Issa J. Boullata (dir.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân, Curzon, Richmond, 2000, p. 26-55.

[5] « *ont été interdits* », traduire la forme II **ḥurrimat** par *ont été rendu illicites* est reprendre une surinterprétation juridique aussi classique que fondamentale dans la taxinomie du Droit musulman. C'est aussi commettre un anachronisme, la racine **ḥarama** signifie *éloigner*, *tenir à distance*, *interdire*, d'où le fait que l'on disait d'un enclos ou d'une période où l'on s'interdisait certaines choses qu'il était **ḥarâm**, ce qui dans le contexte rituel prenait le sens de *sacré*. La forme II **ḥarrama** avait donc pour sens en arabe au temps de la Révélation *interdire*, *rendre sacré*, *sacraliser*. Or, le Coran s'inscrit en une démarche de désacralisation des très nombreux tabous des Arabes qu'il va de plus considérablement réduire. De ce fait, il n'emploiera le verbe **ḥarrama** qu'avec le sens de *interdire* et, à titre de confirmation, nous ferons observer que le sens du verbe **ḥarrama** ne peut être en ce verset et ses semblables *sacraliser* ou *rendre sacré*, puisqu'il est dit au v3 de certaines choses mentionnées qu'elles sont *infamie*/**fisq** et ailleurs *malpropreté*/**rijz**, voir S5.V90.

[6] Le terme **mayta** désigne le cadavre, il faut ainsi comprendre par **mayta** la *bête morte*, c'est-à-dire la bête trouvée morte ou *cadavre*. Les Arabes n'hésitaient pas à manger les bêtes trouvées mortes et, parfois même, les charognes. La raison hygiénique est ici évidente. Il s'agit donc seulement de dire « *la bête trouvée morte* » et non pas la bête tuée, comprendre cela éliminerait bien des casuistiques modernes quant à « l'illicéité » de tuer les bêtes avant de les sacrifier, comme si l'abattage rituel tuait sans donner la mort ! Plus contextuellement, l'on peut déduire du rappel des faits en ce v3 en lien avec les pèlerinages que les Arabes devaient en ces pérégrinations parfois survivre en consommant les bêtes trouvées mortes sur leur chemin.

[7] C'est-à-dire sacrifiés aux divinités du panthéon des Arabes, mais la locution « *à un autre que Dieu*/**li-ghayri–llâhi**» revêt aussi en sa forme un caractère général. Comme le confirme S6.V145, il n'y a aucun argument coranique, au contraire, permettant d'inverser cette proposition, c'est-à-dire d'en déduire qu'il faille sacrifier toute bête à Dieu afin de la rendre licitement consommable. Le verbe de forme IV **ahalla** indique l'apparition de la nouvelle lune **al–hilâl**, au pluriel **ahilla**. Employé au passif : **uhilla**, il est compris comme signifiant *être sacrifié*, *immolé*, sans doute parce que bien des rituels de sacrifice des anciens Arabes étaient liés au cycle lunaire. L'Islam par le sacrifice de l'Aïd en conserve encore le souvenir. Quoi qu'il en soit, le verbe **uhilla** est très connoté de paganisme et il est significatif qu'il ne soit dans le Coran usité qu'en rapport aux idoles : « *ce*

chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre…[1] » Mais, ici, il va être ajouté à cette énumération concernant le bétail deux éléments qui en les autres occurrences coraniques de ces interdits[2] ne sont pas joints à ladite liste : « [et vous a été interdit] *ce qui a été immolé aux bétyles et que vous procédiez à la répartition des parts par les flèches sacrées,*[3] *ceci est infamie…* ». Leur mention confirme à nouveau que le v3, tout comme les vs1-2, concerne un rappel de règles à respecter durant la période de pèlerinage. En effet, notamment, la première pratique était associée à La Mecque au dieu Hubal et avait lieu dans l'enceinte de la Kaaba, principalement en cette période de rassemblement. En ces conditions, la suite se comprend aisément : « *Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel*/**dîni-kum**, *Ne les craignez pas* [les polythéistes] *mais craignez-Moi…* »,[4] c'est-à-dire : respectez les spécificités rituelles que je viens de vous indiquer et ne les transgressez pas par crainte des réactions et commentaires des polythéistes. De même, par « *ce jour* » l'on entend naturellement le jour, ou moment, du pèlerinage en question et non le jour où Dieu aurait cessé de révéler des versets constitutifs de la religion Islam comme l'exégèse le soutient. Du reste, nous avions rencontré pour la première fois la signification de **dîn**/*rituel* en un contexte dit théologico-religieux,[5] lui aussi en lien avec des pratiques sacrificielles, ce qui confirme que contexte général et contexte d'insertion identiques convergent vers une même signification. Pour renforcer ce qui vient

---

qui a été sacrifié/**uhilla** *pour un autre que Dieu* », et jamais pour dire d'un animal qu'il a été ou doit être *sacrifié pour Dieu*.

[1] « *abattre* », la racine **dhakâ** signifie *attiser vivement le feu*, d'où au figuré : *être vif d'esprit*, tout comme l'on dit en français la flamme de l'esprit, l'étincelle du génie. En ce cadre, et comme souvent en arabe, la forme II **dhakkâ** peut prendre un sens opposé : *faire rapidement céder la chaleur naturelle*, ce qui métaphoriquement signifie *ôter la vie*, c'est-à-dire éteindre la flamme de la vie, *abattre*. Ce n'est qu'une volonté exégétique qui lui conféra le sens de *égorger*, choix qui peut être infirmé *in situ* puisqu'en suite est employé le verbe **dhabaḥa** signifiant bien quant à lui *égorger*, *immoler*. Or, rien présentement ne vient justifier l'évitement d'une répétition, d'où le choix en notre traduction d'un sens neutre : « *abattre* ». À titre de démonstration sémantique complémentaire, le segment **illâ mâ dhakkaytum**/*sauf ce que vous aurez pu abattre* ne s'applique qu'aux trois derniers cas d'espèce mentionnés, car les termes **al–munkhaniqa**/*tuée par étouffement* et **al–mawqûdha**/*tuée à coups de bâton* impliquent respectivement que l'étouffement et la bastonnade aient entraîné la mort. Comme les causes de mort naturelle ou non sont bien plus nombreuses que les deux ci-dessus mentionnées, c'est donc bien que l'interdit porte uniquement sur le fait de tuer soi-même des bêtes par étouffement ou en leur portant un ou des coups fatals, ces moyens étant sans doute jugés comme provoquant une lente et douloureuse agonie. De fait, les trois autres termes : **al–mutaraddiyya**/*celle qui a chuté*, **an–naṭîḥa**/*celle qui a été encornée*, **mâ akala as–sabu'u**/*ce que les fauves ont attaqué*, sous-entendent lexicalement que la bête en question peut être seulement blessée, ce qui justifie la réserve « *sauf ce que vous aurez pu abattre* », autrement dit les tuer avant qu'elles ne soient mortes puisque consommer la bête trouvée morte, **al–mayta**, est interdit en tête de ce verset. La ponctuation de notre traduction est destinée à mettre ce fait syntaxique en évidence. Enfin, observons que contrairement aux deux premiers cas (**al–mutaraddiyya** et **an–naṭîḥa**) il n'est pas textuellement dit : « celle qui a été attaquée par les fauves », mais « *ce*/**mâ** *qui a été attaqué* », précision sémantique qui élargit ce cas à toutes bêtes, alors que les cas précédents ne traitaient que du seul bétail.

[2] *S6.V145* ; *S2.V173* ; *S16.V114-119.* Les deux interdits en question sont cités en S5.V90 en même temps que celui frappant le *vin*/**khamr**.

[3] À cette fin, l'on extrayait aléatoirement des flèches d'un carquois sacré, d'où notre traduction distinctive de **azlâm** par *flèches sacrées*. La répartition des parts s'établissait en fonction dudit tirage et de règles précises. Il est ainsi erroné de gloser **al–azlâm** par *flèches de divination* comme le fit l'Exégèse et comme en témoignent encore les traductions. En réalité, il y a là assimilation forcée au **qimâr** : *méthode de divination* qui chez les Arabes se pratiquait par tirage aléatoire de trois flèches, antique technique de bélomancie fort répandue. L'objectif de cette confusion "savamment" entretenue étant de parvenir ainsi à fonder par le Coran l'interdiction des jeux de hasard, laquelle est soit dit en passant d'origine talmudique. Sur ces pratiques des Arabes avant l'Islam, voir Toufic Fahd, *La divination arabe*, Brill, Leiden, 1966, p. 181-188.

[4] Le passage au mode verbal inaccompli pourrait indiquer que ce segment et la suite du verset sont légèrement postérieurs à la partie précédente et coïncident avec le début réel dudit pèlerinage, la partie antérieure semblant alors correspondre aux temps des préparatifs de voyage vers La Mecque.

[5] Lors de l'étude du syntagme **dîna-hum** : Chapitre VII, § 3, alinéa 3. b – *S6.V137.*

d'être dit, il est ajouté : « *Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce* ». Contextuellement, et en fonction des notes d'analyse que nous avons produites, le rituel en question concerne uniquement les règles en matière de consommation animale en temps de pèlerinage, vs1-3, et non l'ensemble des rituels de l'Islam.[1] Nonobstant, l'Exégèse a postulé du contraire, nous l'avions précédemment évoqué, mais ce segment ne peut affirmer ce supposé achèvement de la législation islamique que si on le décontextualise et le cite en tant que brève péricope, ce que l'usage musulman réalise en permanence afin d'assurer une des bases essentielles de sa construction : la complétude de l'Islam dès lors que la Révélation s'acheva et que le Prophète cessa de l'expliciter.[2] Nous citerons à présent linéairement notre v3 que nous avions segmenté pour l'analyse : « *Vous ont été interdits la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu, et la bête tuée par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre. De même, ce qui a été immolé aux bétyles et que vous procédiez à la répartition des parts par les flèches sacrées, ceci est infamie. Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel*/**dîni-kum**, *Ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce…* », S5.V3. Les points de suspension indiquent que le verset se poursuit, notamment par un segment mettant en jeu le terme **dîn** en tant que complément : **dînan**, et la mention du mot **islâm**. Cette situation sémantique a été mise au cœur de très importants enjeux exégétiques, ce qui justifie que nous étudierons ce verset et les trois autres versets équivalents en un paragraphe leur étant spécifiquement consacré.[3]

4. c – *S5.V57*

La construction **dînu-kum** en ce verset traite du rapport des musulmans face à deux entités présentes à Médine : les polythéistes et les Gens du Livre. En voici une première présentation : « *Ô croyants ! Ne prenez pas comme alliés*[4] *ceux qui par jeu prennent en moquerie*[5]*votre*/**dîn** *parmi ceux qui ont reçu le Livre avant vous ainsi que les dénégateurs ; et craignez Dieu si vous êtes croyants.* », S5.V57.

Après avoir donné au v48 de cette même sourate la position théologique coranique admettant par principe la pluralité religieuse, le propos évolue vers l'évocation de jeux d'alliances entre factions juives, chrétiennes et camp des hypocrites contre la communauté musulmane, vs51-52.[6] Au v54, que nous avons précédemment étudié, le rappel est d'ordre théologico-religieux,[7] mais en notre v57 servant de synthèse quant à la position à adopter

---

[1] Si le Coran précise ici le rituel, lui qui de règle est peu soucieux de cet aspect religieux, c'est que le rite du Pèlerinage était préexistant et que le maintenant malgré tout il devenait nécessaire qu'il en indiquât ce qui en la matière devait être conservé ou rejeté des anciennes pratiques.

[2] Pour ne pas détruire potentiellement, par contrecoup de cette affirmation péremptoire, l'idée de la fonction « explicitante » et explicative de la Sunna du Prophète, les commentateurs s'empressent alors de préciser que le Prophète est décédé trois mois après la révélation de ce verset.

[3] Cf. Chapitre X, § 3, – Étude des occurrences doubles : **islâm** et **dîn**.

[4] C'est le contexte qui fait choisir « *alliés* » pour le pluriel **awliyâ'a** plutôt qu'*amis*, cf. v51 et 52.

[5] Littéralement, nous traduirions : « *ceux qui prennent votre* **dîn** *en moquerie et en jeu* ».

[6] Le v51 indique explicitement que par « *ceux qui ont reçu le Livre avant vous* », locution que l'on retrouvera au v57, il faille entendre les juifs et les chrétiens : « *Ô croyants ! Ne prenez pas pour alliés les juifs et les chrétiens, car ils sont alliés les uns aux autres* ». Nous avions signalé la présence coranique des chrétiens à Médine, lesquels paraissent ici en nombre non négligeable puisque à même de pouvoir réaliser des alliances politico-militaires. Il semble que la judéophobie exégétique post-coranique ait par voie de conséquence occulté l'existence de communautés chrétiennes à Médine ou ses environs.

[7] Pour rappel : « *Ô vous qui avez cru ! Qui d'entre vous se détourne de sa voie*/**dîni-hi**, *alors Dieu fera venir des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront. Humbles envers les croyants et forts contre les dénégateurs, ils*

par les musulmans en une telle situation, le rappel est clairement politico-religieux.[1] Or, pour un tel contexte, nous avons mis en évidence que **dîn** y revêtait deux significations : *tradition*, *culte*. L'analyse du v58 permet d'opérer un choix entre ces deux termes : « *Et lorsque vous appelez à prier,*[2] *ils la prennent en moquerie et jeu, ceci du fait que ce sont des gens qui rien ne comprennent.* » Ce verset donne un exemple illustrant la thématique du précédent, ce qui permet de retenir pour **dîn** le sens de *culte*. Notre verset se comprend donc comme suit : « *Ô croyants ! Ne prenez pas comme alliés ceux qui par jeu prennent en moquerie votre culte*/**dîn** *parmi ceux qui ont reçu le Livre avant vous ainsi que les dénégateurs ; et craignez Dieu si vous êtes croyants.* », S5.V57.

4. d – *S3.V73*

Contrairement aux versets précédents qui traitaient des tensions entre musulmans et Gens du Livre à Médine, celui-ci s'adresse directement à ces derniers, v65 et *sqq*. En voici une première approche : « *N'ayez foi*[3] *qu'en ceux qui suivent votre* **dîn**. *Réponds* [Muhammad] *: "La guidée ne vient que de Dieu."*[4] [Ils disent] *: "Serait-il donné à quelqu'un la même chose que ce que vous avez reçu ?" Ou : "Argumenteraient-ils contre vous quant à votre Seigneur !" Réponds : "La grâce est entre les mains de Dieu." Et Dieu est incommensurable, infiniment savant.* », S3.V73.[5]

Plus précisément, tout porte à croire qu'il faille restreindre la portée de la locution « *Gens du Livre* » aux seuls chrétiens. En effet, du v33 au v63 est évoqué un large récit au sujet de

---

luttent sur le chemin de Dieu et ne craignent reproche d'aucun blâmeur. Ceci est la grâce de Dieu, Il la donne à qui veut ; Dieu est incommensurable, infiniment savant. », S5.V54.

[1] Signalons que notre v57 est introduit par « **yâayyuhâ**/*Ô vous !* », marqueur de changement thématique bien éprouvé dans le Coran.

[2] « *vous appelez à prier* », cette traduction écarte l'ambiguïté possible de la forme « *appeler à la prière* » qui pourrait être prise pour : « *faire l'appel de la prière* ». Le verbe **nâda** employé avec la préposition « **ilâ** » ne nous paraît pas pouvoir rendre l'idée d'un *appel*/**âdhan**, car il exprime le fait conséquent et non l'acte lui-même. Du reste, l'on retrouve en S62.V9 ce même verbe dans le syntagme : « **nûdiya li-ṣ–ṣalâti** » où c'est l'emploi de la préposition « **li** » qui permet d'indiquer qu'il s'agit bien d'appeler à la prière, en l'occurrence celle dite du vendredi.

[3] Notre traduction est ici fonction du sens premier de la forme IV **âmana** : *avoir foi*, *porter foi à*, choix plus approprié que de dire : « *croyez en ceux qui* ».

[4] L'arabe dit : « *la guidé est la guidée de Dieu* ».

[5] Notes d'analyse et de traduction : Ce verset comporte une difficulté d'ordre syntaxique et, à priori, plusieurs choix sont possibles concernant le segment central « *Serait-il donné à quelqu'un même chose que ce vous avez reçu ? Ou : Argumenteraient-ils contre vous quant à votre Seigneur !* », la diversité des opinions de commentateurs et des traductions en langue française proposées en témoigne. Mais, d'une part, la présence d'un deuxième **qul**/*réponds* indique bien qu'il y a eu fin de la première réponse et, d'autre part, en arabe coranique la particule « **an** » : « **an yûtâ**… » peut être utilisée pour signaler que l'on rapporte en renvoi les paroles d'un locuteur et/ou peut équivaloir à la phrase sous-entendue : « *en disant que* : », cf. S11.V36-37. De plus, l'on constate l'existence d'une variante de lecture reconnue, **qirâ'a**, portant justement sur la particule « **an**/أن » qui selon les transmetteurs Ibn Kathîr et al–Ḥasan se lit : « **a-an**/أأن ». En ce cas, le mode devient logiquement interrogatif, ce que rend notre traduction : « *Serait-il donné à quelqu'un même chose que ce vous avez reçu ? Ou : Argumenteraient-ils contre vous quant à votre Seigneur !* ». Ces éléments permettent de poser que ce segment est mis en la bouche des chrétiens ayant prononcé la première phrase du verset sans qu'il soit nécessaire de préciser ce que pour plus de clarté nous avons introduit entre crochets : [Ils disent]. Par ailleurs, l'on note que pour le premier verbe : **yûtâ**, qui isolément signifie *il lui a été donné*, le pronom personnel « *lui* » représente très vraisemblablement le Prophète, alors que pour le second : **yuḥâjjû-kum**, *ils argumentent contre vous*, le pronom personnel « *vous* » correspond fort probablement aux musulmans. Ceci dénote sans doute des sujets de débat différents au sein des chrétiens de Médine dont on perçoit la perplexité face à la venue en plein désert de ce prophète les interpellant directement. Enfin, la difficulté sémantique que nous venons d'évoquer illustre parfaitement la haute tension d'oralité du propos/discours coranique, tout se passe en ce verset comme s'il ne rapportait pas le récit de ladite controverse, mais en fournissait comme une « prise de son » en direct.

Marie et de son fils Jésus, puis le propos devient théologique et s'ensuit un excursus quant à la nature du lien abrahamique et la place du Coran vis-à-vis de la Bible, v64.71.[1] Notre v73 concerne donc « *une partie des Gens du Livre* », v72, ce qui peut soit signifier une partie des chrétiens, soit désigner une partie des Gens du Livre : les chrétiens, mais le v75 vient confirmer la première hypothèse. Par ailleurs, notre verset prolonge la prise de parole des chrétiens du v72 et l'on serait tenté de rendre ici **dîn** par *religion*, d'autant plus que ce terme est mis en la bouche de chrétiens qui au temps coranique avaient bien évidemment une religion définitivement construite. Mais, la réponse à leur propos intimée à Muhammad : « *la guidée ne vient que de Dieu* » ne reprend pas l'aspect religieux et indique que le terme **dîn** est en lien avec la notion de guidée, concept relevant plus de la foi ou de la voie. Or, le contexte, une controverse théologico-religieuse, fournit pour **dîn** les sens de *voie*, *culte*, *rituel* ; c'est ici à l'évidence celui de *voie* qui s'impose. Ce choix est de plus renforcé par la deuxième réponse de champ lexical convergent : « *La grâce est entre les mains de Dieu* ». Notre verset se lit donc ainsi : « *N'ayez foi qu'en ceux qui suivent votre voie/***dîna-kum**. *Réponds : "La guidée ne vient que de Dieu."* [Ils disent] *: "Serait-il donné à quelqu'un même chose que ce vous avez reçu ?" ou : "Argumenteraient-ils contre vous quant à votre Seigneur !" Réponds : "La grâce est entre les mains de Dieu." Et Dieu est incommensurable, infiniment savant.* », S3.V73.

4. e – *S5.V77 ; S4.V171*

Ces deux versets se caractérisent par un segment commun et par le fait, comme nous allons le constater, que par la locution « *Ô Gens du Livre !* » ils s'adressent aux seuls chrétiens. Le premier se présente comme suit : « *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez*[2] *point votre* **dîn***, sans vérité aucune,*[3] *et ne suivez pas les passions de gens qui s'égarèrent auparavant et en égarèrent grand nombre et s'écartèrent du milieu du chemin.*[4] », S5.V77.

Ce verset fait logiquement sens en fonction des versets qui le précèdent. Au v72 il est dit « *Ils ont certes dénié la foi/***kafara** *ceux qui disent : Dieu est le Christ fils de Marie…* », formulation qui condamne la position théologique du monophysisme.[5] Le v73 énonce : « *Ils ont certes dénié la foi ceux qui disent : Dieu est le troisième de trois…* », ce qui semble être la critique d'un trithéisme plutôt que du trinitarisme.[6] Quoi qu'il en soit, cette controverse

---

[1] Propos qui se continueront bien après sous forme de controverses théologiques.

[2] La locution « **lâ taghlû** » est en quelque sorte un hapax, car on ne la trouve qu'en ces deux versets : S5.V77 et S4.V171. Comme c'est le cas en ce verset, le verbe **ghalâ** employé avec la préposition « **fî** » a pour sens *aller au-delà du juste*, *outrepasser*, et ce n'est qu'avec la préposition « **bi** » qu'il signifie *exagérer*, comme on le rencontre malgré tout plus que fréquemment dans les traductions du Coran.

[3] « *sans vérité aucune* » traduit le syntagme **ghayra–l–ḥaqq**. Au génitif et en annexion, la préposition **ghayra** vaut pour « *sans* » par exemple en la locution coranique **ajran ghayra mamnûn**/une *récompense sans interruption*, ex. : S68.V3. Sa signification sera donnée en note de l'analyse de S4.V171.

[4] Signalons que traduire **sawâ'i–s–sabîl** par *droit chemin* ou *chemin droit* est incorrect.

[5] Nous devons préciser qu'en de nombreux versets pris par l'exégèse classique comme critique du trinitarisme, le Coran ne vise en réalité que certaines hérésies chrétiennes, le passage que nous étudions en est un exemple. Le monophysisme ne reconnaissait à Jésus qu'une nature divine, il a été rejeté par le Concile de Chalcédoine en 451. L'on sait qu'il était présent au VII[e] siècle en Arabie, notamment dans les tribus arabes Taghlib au nord de l'Arabie et celles de Najran au Sud-ouest. Cf. le très documenté mémoire : *Les Banû taghlib dans les historiographies arabes et syriaques*, http://www.culture-islam.fr/wp content/uploads/2013/01/M%C3%A9moire-Sorbonne.pdf.

[6] Cette hérésie est difficile à identifier, mais si l'on prend en compte la réponse que le Coran fait à cette doctrine en ce même verset : « *mais il n'y a de divinité qu'une divinité unique* » et le rappel de la nature physique de Jésus et Marie au v75, l'on peut supposer qu'il s'agissait d'une secte trithéiste pour laquelle Dieu, Jésus et Marie étaient trois entités divines distinctes. Voir à ce sujet les remarques de Régis Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2005, p. 144. Nous ajouterons à cela qu'en S5.V116 le Coran critique explicitement le fait pour certains d'avoir divinisé Jésus et Marie en sus de Dieu, ce qui semble bien être la triade visée en notre v73.

s'inscrit de manière sûre en une thématique théologico-dogmatique, contexte pour lequel **dîn** vaut de manière univoque pour *foi*, Nous lisons donc : « *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point votre foi*/**dîn**, *sans vérité aucune, et ne suivez pas les passions de gens qui s'égarèrent auparavant et en égarèrent grand nombre et s'écartèrent du milieu du chemin.* », S5.V77.

Ce verset pose que le christianisme s'est anciennement écarté « *du milieu du chemin* » et appelle ses allocutaires directs, les chrétiens d'Arabie, à ne pas suivre aveuglément les « *passions* » de leurs prédécesseurs dont il qualifie les dogmes d'égarement. Ceci afin de ne pas « *outrepasser* » leur propre *foi*/**dîn**, c'est-à-dire aller « *sans vérité aucune* » au-delà de l'objet de leur foi : Dieu en tant que Dieu unique. Nous ajouterons que l'on ne peut ici traduire **dîn** par *religion* puisque ce serait en ce verset bien compris reconnaître qu'il existe une forme juste ou vraie de religion chrétienne, rites et cultes, alors que le propos est ici uniquement les errements dogmatiques, ce qui relève de la théologie et de la question de la foi. De fait, jamais le Coran ne traite de la forme religieuse, mais du fond : la croyance, à l'aune d'un seul critère, le monothéisme strict. Enfin, l'on notera que les trois verbes de ce verset sont étymologiquement des verbes de mouvement concourants : **ghalâ**/*dépasser les limites* ; **ḍallâ**/*s'écarter de la ligne droite* ; **aḍalla**/*égarer*, ce qui revient à contrario à reconnaître un espace de foi vrai à la foi chrétienne, c'est-à-dire encadré par des limites définissant une voie droite et une guidée, auquel les chrétiens sont appelés à se conformer.[1] Bien évidemment, cette approche concerne la personne christique et la trinité. C'est précisément à la définition de cette foi selon le Coran que notre deuxième verset correspond.

En S4.V171, la figure centrale sera effectivement le Christ, personne de Jésus dont le Coran va fournir une définition qui selon lui respecte le cahier des charges évoqué au verset précédent et permet ainsi de ne pas dévier « *sans vérité aucune* ». Si S5.V77 se référait aux hérésies, notre verset se comprend plus fondamentalement en fonction de la trinité chrétienne chalcédonienne et post-chalcédonienne et de la relation complexe qu'elle établit avec l'unicité divine. Le contexte est donc strictement identique : théologico-dogmatique et **dîn** y vaut plus encore pour foi, d'où : « *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point votre foi*/**dîn**, *et ne dites de Dieu que le vrai.*[2] *Certes, le Messie Jésus fils de Marie est le messager de Dieu et Son Verbe.*[3] *Il l'a projeté en Marie, et il est Esprit procédant de Lui, alors croyez*

[1] À ce sujet, signalons que ce verset est systématiquement cité par les commentateurs musulmans en tant que preuve du fait que les chrétiens dans leur ensemble sont ceux que Dieu a désignés comme étant *les égarés*/**aḍ–ḍâllîn** en S1.V7, le contresens est évident.

[2] Ce premier segment est équivalent à l'introduction de S5.V77 : « *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point votre foi, sans vérité aucune* », et comme S4.V171 lui est à priori antérieur, c'est donc que S5.V77 en est une formulation synthétique. Cette comparaison nous apprend que par « *vérité aucune* » il fallait entendre : vérité au sujet de Dieu. La suite indiquera qu'il s'agit de la vérité quant à la nature divine et, par voie de conséquence, quant à celle du statut christique.

[3] Les exégètes ont intentionnellement fait observer que le segment **wa kalimatu-hu alqâ-hâ ilâ maryam** se prêtait à une double lecture, celle que nous avons proposée : « [Jésus] *est Son Verbe. Il l'a projeté en Marie*, » signifiant que le Christ est Verbe de Dieu et qu'il a été généré à partir soit d'une parole de Dieu ou par « projection » que le Coran qualifie « *d'insufflation* » en S21.V91, double possibilité à nouveau que la fonction neutre du pronom « **hâ** » autorise. La deuxième lecture donne : « *Jésus est la parole de Dieu qu'Il a projetée en Marie* », ce qui dans l'esprit des commentateurs est à relier à S3.V47, verset en lequel il est évoqué pour la conception de Jésus la parole existentiatrice de Dieu : « *lorsque Dieu a décidé une chose, Il lui dit : Sois*/**kun**, *et elle est*/**fa-yakun** ». Mais, pour exacte syntaxiquement et grammaticalement que soit cette lecture, elle contrevient à la logique du verset dont l'objectif est d'évoquer point par point les attributs dogmatiques chrétiens relatifs à Jésus, en ce cas cet épisode coranique mis en parallèle par l'exégèse est donc hors sujet. De plus, notre lecture se trouve confirmée par S3.V45, verset en lien avec S3.V47 dont la formulation est cette fois-ci univoque : « *…Ô Marie ! Dieu t'annonce un Verbe de Lui, il s'appellera le Messie Jésus fils de Marie…* ». Ce passage évoque donc deux temps différents quant à la naissance de Jésus : premièrement, annonce de son statut de Verbe de Dieu et, deuxièmement, sa conception miraculeuse, et ceci sans qu'il y ait

en Dieu et en Ses messagers.[1] *Et ne dites point : Il est trois !*[2] *S'abstenir serait meilleur pour vous. Certes, Dieu est déité une.*[3] *Par sa transcendance, aurait-Il progéniture ! À Lui ce qui est en les cieux et la terre ; Et Dieu suffit comme garant.* », S4.V171.

Contrairement à S5.V71, ce verset s'adresse de toute évidence à l'ensemble des chrétiens. Bien qu'il ne soit pas de notre présente recherche de commenter les versets analysés, mais parce que nous traiterons du dialogue interreligieux en la Partie III, il ne sera pas inutile de souligner que ce verset loin d'être une critique négative de la trinité « fait la part belle », comme le soulignait Jacques Berque,[4] à la christologie chrétienne. L'on y retrouve sa naissance surnaturelle : « *Il l'a projeté en Marie* », le fait qu'il ait délivré un enseignement en tant que « *messager de Dieu* » et qu'il soit « *Verbe* » de Dieu et aussi « *Esprit* » de Dieu. Pour autant, de la trinité il est dit que « *s'abstenir serait meilleur pour vous* »,[5] ce n'est ni un ordre ni une interdiction ni un blâme, mais par la formulation « *Il est trois* », il est indiqué que la doctrine trinitaire est en elle-même source de confusion et de perte de sens de l'unicité divine à laquelle pourtant il est reconnu que les chrétiens croient indubitablement. C'est le cœur de la problématique : comment concilier l'unicité de l'essence divine et trois hypostases supposées distinctes sans que cette unicité ne soit affectée en sa quiddité ? Il est donc conseillé d'éviter trop de spéculations théologiques et dogmatiques. Enfin, le v173 confirme que « *ceux qui auront cru et agi en bien* », ici les chrétiens, seront pleinement récompensés par Dieu au Jour du Jugement. Cette reconnaissance du christianisme trinitaire amène à une ouverture à la foi universelle au v175, verset qui au demeurant conclut[6] la sourate IV : « *Alors, ceux qui croient et se lient à Dieu, Il les fera bénéficier d'une miséricorde et d'une grâce de Sa part et les guidera vers Lui en une voie de rectitude.* »

---

de lien entre ces deux fonctions ni emploi du terme **kalima**/*parole*. Signalons que Ibn ʻArabi dit au sujet de cette **kalima**/*parole* ou *verbe* qu'elle est Jésus lui-même, *Al–Futûhât al–makkiyya*, Dâr al–kutub al–ʻilmiyya, Beyrouth, 1971, T. III, p. 496.

[1] Noter le pluriel là où l'on aurait pu s'attendre au singulier. Le Coran vise constamment à rattacher les différentes expressions de la foi monothéiste au tronc commun de la lignée prophétique, ce qui reflète son universalisme et suppose un respect interreligieux réel. Sans doute aussi que ce passage au pluriel indique contextuellement que les chrétiens devraient croire que Muhammad est bien un des prophètes de Dieu inscrit en cette lignée comme l'indique les vs163-166 de cette même sourate.

[2] Le texte arabe porte uniquement « **thalâthatun/***trois* », mais le fait que ce terme soit à l'accusatif et qu'il constitue à lui seul la phrase supposée établir le contenu de l'ordre « *ne dites point* » lui confère nettement une fonction de phrase nominale, en ce cas le verbe être est nécessairement sous-entendu, d'où nôtre : « *Il est trois* ». En un texte de haute densité théologique qu'est ce verset, l'on pourrait se demander quelle faiblesse aurait justifié que l'on ait réduit la trinité à un simple dénombrement : « *trois !* ». Seule l'approche réductrice et foncièrement antichrétienne de l'exégèse musulmane, classique comme contemporaine, justifie un tel procédé de dénigrement et d'appauvrissement rhétorique.

[3] « *Dieu est déité une* », *déité* au sens donné par le Littré : *caractère divin*, *ce qui relève de l'essence divine*, nous paraît correspondre à l'utilisation néologique et très théologique que le Coran fait du mot **ilâh** en ce type de formulation niant l'existence de toute nature divine en dehors de celle de Dieu et, tout particulièrement, en ce verset. Rappelons que les Arabes employaient le mot **ilâh** pour désigner une divinité adorée avec principalement le sens d'idole matérialisée. En tenant compte de ces remarques et dans le contexte d'un recentrage à l'essentiel du dogme trinitaire, il paraît plus juste en ce verset de traduire **wâḥidun** par « *un*/*une* » plutôt que par *unique*. Du reste, ce « **wâḥidun** » répond structurellement au « **thalâtatun** » précédent, ce qui renforce l'analyse sémantique évoquée à la note supra. Contextuellement, cela signifie que l'Essence divine n'est ni divisble ni ne connait d'hipostase.

[4] Jacques Berque, *Le Coran ; essai de traduction*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 119.

[5] À signaler qu'en le syntagme **intahû khayran la-kum**, l'adjectif **khayran** est au génitif, ce qui ne peut se comprendre comme s'il était à l'accusatif : **khayrun la-kum**, ce qui se traduirait alors « *abstenez-vous, cela est meilleur pour vous*, nombre de traductions ne semblent pas mesurer la différence.

[6] Le dernier verset de cette sourate est en réalité le v176, mais il est comme un codicille sans lien aucun avec ce qui précède répondant à une question concernant l'héritage à quote-part dont les règles ont été présentées aux vs11-12 de cette sourate.

4. f – *S49.V16*

Il s'agit du dernier des versets médinois de ce chapitre. Il figure en une sourate ayant pour but de régler les relations des nouveaux adhérents avec le Prophète et le noyau plus ancien des premiers convertis. De nombreuses difficultés sont évoquées quant à la présence et aux comportements de tribus bédouines fraîchement ralliées, ce qui situe vraisemblablement cette sourate postérieurement à la prise de La Mecque. En ce contexte, le v14 cible le fond théologique de la problématique : « *Les Bédouins*/**al–a'râb** *disent : Nous avons cru. Réponds : Vous ne croyez pas vraiment, mais dites plutôt : Nous nous sommes livrés*/**aslamnâ**,[1] *la foi*/**al–îmân** *n'a pas encore pénétré vos cœurs. Et, si vous obéissez à Dieu et Son prophète, Il ne vous lésera en rien de vos œuvres ; Dieu est Tout-pardon, Tout-miséricorde.* » Ce verset n'affirme pas que ces Bédouins ne sont pas croyants conformément à la doctrine apportée par Muhammad puisqu'ils sont dits pleinement bénéficiaires en l'Au-delà de leurs bonnes actions ici-bas, mais c'est la profondeur de leur sincérité que le Coran met en doute : « *la foi*/**al–îmân** *n'a pas encore pénétré vos cœurs* ». Le Coran établit là un distinguo essentiel entre la forme et le fond, l'obédience et la foi. Du point de vue politique, cela signifie qu'ils sont des alliés relativement incertains, et les vs6-11 évoquent tensions et doutes face à ces masses bédouines récemment ralliées à la cause de Muhammad plus qu'au message prophétique, ce que le v15 souligne à contrario. Notre v16 s'inscrit donc en ce cadre pédagogique et discursif : « *Réponds : Apprendriez-vous à Dieu ce qu'est votre* **dîn**, *alors que Dieu sait ce que recèlent cieux et terre et que Dieu de toutes choses est parfaitement savant ?* » Le contexte est ainsi de toute évidence éminemment théologique et politique, cas de figure plusieurs fois rencontré et pour lequel **dîn** vaut pour *croyance* ou *tradition*. L'aspect théologique l'emporte comme l'indiquent les vs14-15 d'où pour notre v16 : « *Réponds : Apprendriez-vous à Dieu ce que sont vos croyances*/**dîn**, *alors que Dieu sait ce qui est en les cieux et la terre et que Dieu de toutes choses est parfaitement savant ?* », S49.V16.

Nous préciserons que s'il n'est pas employé en ce verset le terme **îmân**/*foi* comme au v14, mais celui de *croyance*/**dîn**, c'est que selon les habitudes bédouines l'alliance avec une tribu ou un clan entraînait le plus souvent de facto l'adoption de son *dîn* ou son intégration à son propre *dîn*. Il faut donc entendre ici **dîn** au sens de **dîn al–'arab**, locution qui présentement englobe tout autant les croyances que la tradition, de même nous devons prendre conscience que les allocutaires du Coran ne traduisaient pas ce terme. L'intrication ethno-religieuse que l'analyse littérale met en avant justifie que pour plus de rigueur nous ayons mis « *croyances* » au pluriel.

4. g – *S40.V26*

Il s'agit de la première des deux occurrences mecquoises du complexe pronominal **dînu-kum**. Ce verset est plus délicat à analyser qu'il n'y paraît, en voici une première approche : « *Et Pharaon dit : Laissez-moi tuer Moïse, et qu'il invoque donc son Seigneur ! En vérité, je crains qu'il n'altère votre* **dîn** *ou qu'il ne sème sur terre le désordre.* », S40.V26. Pour comprendre la signification de ce verset, il convient d'en déterminer la situation d'énonciation au sein du récit de la confrontation entre Pharaon et Moïse, récit disséminé en

[1] Le sens du verbe **aslama** est ici certain. C'est dire que ces tribus se sont alliées au Prophète et ont accepté son autorité au sens tribal du processus. Ceci suppose que le Prophète leur sembla être le leader politique auquel il était préférable de prêter allégeance, ce qui renforce l'hypothèse d'une sourate postérieure à la prise de La Mecque, seul moment où la situation du Prophète pouvait lui conférer cette autorité. Nous reviendrons sur les sens et significations de **aslama** lors de l'étude du terme-clef **islâm**. Cf. Chapitre IX, § 2, alinéa 2. b – *S49.V17*.

de nombreux passages coraniques. En contexte proche, le segment « *laissez-moi tuer Moïse* » indique que le Conseil de Pharaon ne partage pas son avis et défend sa propre proposition faite au v25 : « *Tuez les fils de ceux qui croient avec lui* (Moïse) *et épargnez leurs femmes* ». Cette décision a été prise suite à la confrontation de Moïse et des magiciens qui s'est soldée par un échec pour Pharaon, ce à quoi alludent les vs23-24. Si Pharaon tergiverse, c'est qu'en bon politique il pense qu'il est préférable d'éliminer le leader et d'annihiler ainsi son influence et la portée de son discours plutôt que d'affaiblir les hébreux et décapitaliser de la sorte la force de travail de cette masse mise en esclavage.[1] Toutefois, S7.V127 nous apprend que Pharaon se rangera à la position de ses conseillers et envisagera leur solution,[2] laquelle devait être destinée à opprimer et terroriser les Hébreux afin qu'ils refusent de suivre Moïse et ses prétentions à l'affranchir du joug égyptien, ce qui est tout autant une lecture politique des évènements. De fait, il apparaît en de nombreux versets que le rôle de Moïse est double. Premièrement : exiger de Pharaon qu'il laisse le peuple hébreu quitter l'Égypte : « *...laisse partir avec nous les Fils d'Israël et ne les entrave pas...* », S20.V40, et c'est à cette requête que fait allusion la deuxième cause invoquée par Pharaon pour tuer Moïse : « *ou qu'il ne fasse apparaître sur terre la sédition* », c'est-à-dire attenter à l'ordre établi. Deuxièmement, inviter Pharaon à reconnaître l'existence du Dieu unique, ce à quoi Pharaon répondit : « *Qui est donc le seigneur des Mondes ?* [...] *et si tu adoptes un autre dieu que moi je te jetterai en prison.* », S26.V23-29. C'est l'existence du statut divin de Pharaon qui est là directement menacée, d'où son affirmation réitérée devant son Conseil : « *Ô grands de mon peuple ! Je ne vous connais d'autre dieu que moi* », S28.V38. Ceci explique sans doute que son désir de tuer Moïse vise principalement à protéger son propre statut divin et le culte pharaonique qui en découlait.[3] La proposition qu'il défend face à son Conseil en notre verset en témoigne directement : « *Je crains qu'il n'altère <u>votre</u>* **dîn** » où l'on note qu'il ne dit pas « notre **dîn** » ou « mon **dîn** », nuance qui pourrait traduire la subtile prudence de Pharaon face aux puissants constituant son Conseil. La démarche de Moïse, nous l'avons précisé, est théologique et politique, et la stratégie de Pharaon, nous le constatons, est logiquement de même nature, contexte pour lequel nous avons déterminé que **dîn** pouvait avoir les sens de *croyance* et *tradition*, significations qui toutes deux pourraient être présentement prêtées à Pharaon, soit : « *Je crains qu'il n'altère votre croyance*/**dîn** » ou « *Je crains qu'il n'altère votre tradition*/**dîn** ». Or, si selon les données croisées ci-dessus rappelées, il apparaît que Pharaon diverge d'avec son Conseil, c'est que ce dernier ne prend en compte que l'aspect politique de la situation alors que Pharaon est fortement préoccupé par la remise en question de son statut divin et donc du culte qui lui est dû. Ceci nous fera privilégier pour **dîn** le sens *croyance*, et étant entendu la complexité égyptienne en la matière, le pluriel nous paraît préférable, d'où pour notre verset : « *Et Pharaon dit : Laissez-moi tuer Moïse, et qu'il invoque donc son Seigneur ! En vérité, je crains qu'il n'altère vos croyances*/**dîna-kum** *ou qu'il ne sème sur terre le désordre.* », S40.V26.

4. h – *S109.V6*

Dernière occurrence pour **dînu-kum**, le ton et le style, mais surtout le sujet, en font une sourate de la toute première période mecquoise. Malgré tout, certains exégètes ont voulu y voir une sourate médinoise, mais leur intention est aussi claire qu'avouée puisqu'ils

[1] Dans le Coran seul S23.V47 indique explicitement que les Hébreux étaient en situation d'esclavage : « [Pharaon et son conseil] *dirent : Croirons-nous deux personnes* [Moïse et Aaron] *comme nous alors que leurs congénères sont nos esclaves.* »

[2] C'est en S14.V6, S2.V49 et S7.V141 que nous apprenons que Pharaon mettra cette mesure à exécution.

[3] Culte pharaonique aux deux sens de l'expression. En effet, l'on sait par de nombreuses sources qu'au sommet de l'organisation de la société égyptienne régnait le pharaon en tant que souverain et divinité, cette condition impliquant le culte qui lui était rendu, mais aussi de sa part le culte dû au dieu Rê.

supposaient que cette sourate représentait la rupture avec toutes les formes religieuses, judaïsme et christianisme inclus, et non seulement d'avec le polythéisme. Il s'agit là d'un point de vue théologique post-coranique contre lequel nous avons déjà rencontré de nombreux versets admettant de principe la validité des religions monothéistes et, plus encore, la continuité entre elles et le message du Coran. D'un point de vue analytique, nous retrouvons la problématique des sourates très brèves et l'absence de contexte d'insertion qui en découle.[1] Signalons que le v6 contient aussi une autre occurrence pronominale de **dîn** : **dînî**, que nous envisagerons au paragraphe ci-après. Voici une première traduction de la sourate elle-même : « *Dis : Ô vous polythéistes* ! [1] *Je n'adore pas ce que vous adorez,*[2] [2] *et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore.* [3] *Vraiment, je ne suis point adorateur de ce que vous adorez* [4] *et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore.* [5] *À vous, votre* **dîn** *et, à moi, le mien*/**dînî**. [6] », S109.

Littéralement, cette sourate suppose une prise de position ferme adressée par Muhammad aux mecquois à la suite de controverses suscitées par sa prédication ; en raison de l'apostrophe « *Ô vous polythéistes* ! »,[3] peut-être même fut-elle publique. L'on conçoit sans peine que le dogme monothéiste de Muhammad dut heurter de manière précoce la culture polythéiste de ses concitoyens et cette sourate en témoigne. Pour le polythéisme arabe, il était de règle de pouvoir intégrer de manière syncrétique d'autres divinités au panthéon de chacun, telle était une des caractéristiques du **dîn al–'arab**,[4] principe contre lequel Muhammad s'inscrit frontalement : « *Je n'adore pas ce que vous adorez* », c'est-à-dire vos divinités, le monothéisme qu'il défend est exclusif et excluant. Autre point, le v2 nous renseigne sur la nature du polythéisme des Arabes. En effet, si le Coran nous apprend qu'ils reconnaissaient l'existence d'une divinité créatrice des cieux et de la terre[5] qu'ils nommaient Allâh, aucun verset n'indique qu'ils lui vouaient un culte particulier, et le présent verset le confirme : « *vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore* ». Le polythéisme ou **shirk** des Arabes alors dits **mushrikîn** ne consistait donc pas à adorer des divinités en plus de **Allâh**/*Dieu*, mais *à la place de Lui*/**min dûni-hi**,[6] c'est-à-dire sans pour autant adorer Dieu. Ceci explique que, notamment dans le coran mecquois, les termes **kâfirûn**/*dénégateurs* et **mushrikûn**/*polythéistes* soient synonymes, ou du moins interchangeables. L'analyse intratextuelle du Coran fournit cette définition générale du polythéisme : associer d'autres dieux ou êtres à l'existence de Dieu en leur accordant l'adoration qui ne devrait être due qu'à Dieu. Plus précisément, le concept coranique « *d'association*/**shirk** » désignant les polythéistes mecquois et Arabes ne correspond pas uniquement à l'ajout d'entités divinisées, mais aussi au fait de leur vouer un culte au détriment de celui qui doit être rendu à la seule entité divine existante : Dieu. En d'autres termes : ils n'adoraient pas Dieu, mais seulement ces divinités associées. C'est en cela que

[1] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 3, alinéa 3. e – S110.

[2] Point de détail traductionnel, nombre de traductions portent : « *Je n'adorerai pas* », au futur. En cela, ils reproduisent les récits imaginés par les commentateurs classiques mettant en scène le Prophète avec quelques notables mecquois qui lui proposaient d'adorer alternativement leurs divinités et son dieu. Ce à quoi le Prophète aurait répondu : « *je n'adorerai* [jamais] *vos divinités* ».

[3] C'est cette situation d'énonciation qui nous a fait traduire le pluriel **kâfirûn** par *polythéistes*. Ce n'est pas une situation isolée dans le Coran où par exemple l'autre pluriel de **kâfir** : **kuffâr**, est régulièrement employé pour désigner les polythéistes mecquois. De plus, l'ensemble du propos de cette sourate porte sur l'adoration de multiples divinités considérée comme incompatible avec le culte du Dieu unique et non sur le fond dogmatique du déni de l'existence de Dieu qui justifie qu'ailleurs nous rendions **kâfirûn** par *dénégateurs*.

[4] Cf. Partie II, Chapitre VII, § 4, alinéa 4. h.

[5] Par exemple : S39.V3 ; S29.V61 et v63.

[6] La locution **min dûni–llâhi**, fréquente dans le Coran pour qualifier le polythéisme des Arabes en ce temps-là, peut signifier *en plus de Dieu* tout aussi bien *qu'en dehors de Dieu* ou *à la place de Dieu*. Le choix de traduction ne dépend que de la conception que les commentateurs classiques se faisaient de ce polythéisme : adorer en plus de Dieu d'autres divinités.

le monothéisme coranique s'oppose à cette forme de polythéisme[1] : seul Dieu doit être l'objet d'un culte, car Lui seul est Dieu. Conséquemment, le Coran pose comme condition de la juste foi en Dieu le fait de L'adorer, ce qui distingue connaissance/*foi* et reconnaissance/*adoration* ex. : « *Nous n'avons envoyé avant toi* [Muhammad] *aucun messager sans que Nous lui ayons inspiré : Il n'est de dieu que Moi, adorez-Moi donc !* », S21.V25, et l'on observera ici que le mot **kufr** veut dire aussi bien *déni de la foi* qu'*ingratitude*.[2] Les Arabes visés par le Coran sont donc **kâfirûn**/*dénégateurs* du point de vue de la foi, car **mushrikûn**/*polythéistes* du point de vue de leurs pratiques cultuelles et rituelles.

Or, au moment des faits, Muhammad n'avait pas en ces premiers temps de sa prédication de religion, seulement une nouvelle croyance, certes iconoclaste, mais sans rituel ; son message est dogmatique, théologique. Toutefois, la répétition à sept reprises selon diverses variations modales de la racine **'abada**, *être serviteur de* ou *adorer une divinité*, met l'accent sur l'égarement religieux. Le contexte d'énonciation peut donc être qualifié de théologico-religieux, situation pour laquelle nous avons déjà mentionné le lien avec le **dîn al–'arab** où **dîn** s'entendait comme signifiant *voie*, *culte*, *rituel*. Néanmoins, nous l'avons souligné, ce n'est pas aux pratiques que Muhammad s'en prend ici, mais au fondement même de la croyance sous-tendant le versant religieux de *la voie des Arabes*. Le choix de **dîn**/*voie* s'impose donc, d'autant plus que nous sommes en la période embryonnaire des bouleversements cultuels et culturels que le Coran générera et en pleine domination et expression du **dîn al–'arab**, la voie des Arabes, voie que le Prophète va refuser pour suivre la sienne propre : « *À vous, votre voie/***dînu-kum** *et, à moi, ma voie/***dînî** », S109.V6.

5. Étude de **dînî**

Il s'agit de la dernière série de constructions pronominales en laquelle le pronom personnel « **î**/*mien, mienne* » est affixé au mot **dîn** : **dînî**. Nous ne retrouvons que 3 occurrences de ce type : S109.V6 ; S10.V104 ; S39.V14. Du reste, nous avions déjà souligné en introduction de ce chapitre, que si l'on supposait que **dîn** signifie *religion* et que Muhammad était censé élaborer par et dans le Coran sa nouvelle religion, l'Islam, il serait alors étonnant qu'il n'emploie la locution ma *religion*/**dînî** qu'à si peu de reprises. Par ailleurs, nous constatons que les trois occurrences de **dînî** sont mecquoises,[3] ce qui à nouveau interpelle puisque la lecture islamologique diachronique du Coran postule avec constance que l'élaboration de *l'islam-religion* est essentiellement, si ce n'est exclusivement, repérée dans le coran médinois.

5. a – *S109.V6*

Nous venons de montrer qu'en cette occurrence le contexte est indiscutablement théologico-religieux et que **dîn** y vaut donc pour *voie*, d'où : « *À vous, votre voie, et à moi, ma voie*/**dînî**. », S109.V6. Examinons à présent les 2 occurrences restantes.

---

[1] Il n'est donc pas exact de qualifier le ou les polythéismes arabes d'hénothéisme.

[2] Ex. : « *Alors, célébrez-Moi, Je vous rapprocherais* [de Moi] *; Remerciez-Moi et ne Me soyez point ingrats*/**lâ takfurûnî** », S2.V152.

[3] C'est le point de vue de l'islamologie. L'exégèse classique est plus partagée concernant S10, mais les supposées additions médinoises ne concernent pas les versets qui nous intéressent, et les arguments fournis ne sont guère solides. Il y a par contre accord entre islamologie et chronologie traditionnelle sur le fait que S10 et S39 appartiennent à la fin de la période mecquoise.

5. b – *S10.V104*

Voici une première approche de ce verset : « *Dis* [toi Muhammad] *: Ô hommes ! Si vous êtes en doute quant à mon* dîn/**dînî***, sachez que je n'adore pas ceux que vous adorez à la place de Dieu,*[1] *mais que j'adore Dieu, Celui qui vous donnera votre dû. Et j'ai reçu l'ordre d'être au nombre des croyants.* » S10.V104.

Ce verset rappelle en synthèse les deux éléments dogmatiques nouveaux que la nouvelle prédication de Muhammad apporte face au polythéisme mecquois : n'adorer que Dieu : « *mais je n'adore que Dieu* » et croire au Jugement Dernier et à la rétribution des comptes qui s'ensuit : « *Dieu qui vous donnera votre dû* ».[2] Les allocutaires de ce rappel qui introduit la conclusion de cette sourate sont compris dans l'exclamation « *Ô hommes !* »,[3] lesquels hommes sont définis comme adorant d'autres divinités en lieu et place de Dieu, les *polythéistes*/**mushrikîn** donc. Nous notons que le segment « *sachez que je n'adore pas ceux que vous adorez à la place de Dieu, mais que j'adore Dieu* » paraît être une reformulation commentée de S109 que nous venons d'étudier : « *Je n'adore pas ce que vous adorez et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore* » et, comme attendu, le contexte d'insertion est identique : théologico-religieux, ce qui nous amène sans difficulté à comprendre **dîn** comme signifiant pareillement *voie*. À contexte identique et à propos similaires, les remarques qui avaient permis d'éliminer pour S109.V6 les deux autres significations possibles : *culte* et *rituel*, sont présentement tout aussi valables, d'où : « *Dis : Ô hommes ! Si vous êtes en doute quant à ma voie*/**dînî***, sachez que je n'adore pas ceux que vous adorez à la place de Dieu, mais que j'adore Dieu, Celui qui vous donnera votre dû. Et j'ai reçu l'ordre d'être au nombre des croyants.*[4] », S10.V104.

5. c – *S39.V14*

Nous avons antérieurement analysé cette occurrence mecquoise lors de l'étude de la locution **mukhliṣan la-hu ad–dîna** en S39.V11. En ce contexte de critique théologico-dogmatique du polythéisme, **dîn** signifiait *foi* : « *Dis : Il m'a été ordonné d'adorer Dieu en étant sincère pour Lui en la foi.* » Notre verset 14 n'est qu'une reprise de cet énoncé mis à la forme personnelle, c'est le Prophète qui alors témoigne de son adhésion à cette injonction divine : « *Dis : j'adore Dieu en étant sincère pour Lui en ma foi*/**dînî** », S39.V14. Du fait que nous l'avons comptabilisé au chapitre précédent, nous ne tiendrons donc pas compte de ce verset lors du dénombrement final propre à ce chapitre.

6. Synoptiques des constructions pronominales du terme dîn.

L'ensemble des données obtenues par l'analyse littérale des diverses occurrences pronominales de **dîn** est présenté dans le tableau suivant :

---

[1] Cf. notre note 6 p. 212.

[2] « *Celui qui vous donnera votre dû*/**al-lâdhi yatawaffâ-kum** ». Il s'agit du sens premier de la forme V **tawaffâ** : *donner son dû à* ou *recevoir pleinement son dû*. Étant donné le champ lexical restreint de la racine **wafâ**, il semble que ce soit un usage post-coranique qui ait conféré à ce verbe le sens de *recevoir la mort* ou, par extension : *donner la mort* et au passif *mourir*. Dans le contexte, le sens que nous avons retenu est assuré.

[3] Rappelons que cette exclamation était utilisée par les Arabes pour s'adresser à leur auditoire direct, « *hommes* » a alors le sens restreint de « *gens* » présents. Dans le Coran, il arrive aussi que « *hommes* » signifie tous les hommes, que nous écrirons donc « *Hommes* », l'Humanité, c'est le contexte qui l'indique comme en S2.V21, entre autres exemples.

[4] Nous noterons incidemment qu'il est ici donné une définition coranique du croyant : celui qui n'adore que Dieu seul, définition générale et par essence universaliste.

Constructions pronominales	**Versets occurrents**	**Contextes**	**Significations du terme dîn**	**Nbr**
dîni-hi	« *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : " Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer." Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*», S2.V217	Politico-religieux	*tradition*	1
	« *Ô vous qui avez cru ! Qui d'entre vous se détourne de sa voie*/**dîni-hi**, *alors Dieu fera venir des gens qu'Il aimera et qui L'aimeront. Humbles envers les croyants et forts contre les dénégateurs, ils luttent sur le chemin de Dieu et ne craignent reproche d'aucun blâmeur. Ceci est la grâce de Dieu, Il la donne à qui Il veut ; Dieu est incommensurable, infiniment savant.* », S5.V54	Théologico-religieux	*voie*	1
dîna-hum	« *Ce Jour-là Dieu leur accordera pleinement leur rétribution*/**dîna-hum** *véritable et ils sauront que Dieu est la vérité explicite.* », S24.V25 « *Il en est ainsi car ils disent : Le Feu ne nous touchera que jours comptés. Les a trompés quant à leur rétribution*/**dîni-him** *ce qu'ils ont controuvé.* », S3.V24	Eschatologique	*rétribution*	2
	« *Laisse donc ceux qui prennent leur foi*/**dîna-hum** *pour jeu et amusement, les a égarés la vie de ce bas-monde. Et rappelle par ceci que l'âme qui périt de par ce qu'elle s'est acquis n'a en dehors de Dieu ni protecteur ni intercesseur et que toute contrepartie qu'elle offrira ne sera point acceptée. Ce sont ceux-là qui ont provoqué leur perte par ce qu'ils se sont acquis, à eux breuvage bouillant et châtiment terrible pour avoir dénié.* », S6.V70 « *Les polythéistes éparpillèrent leur foi*/**dîna-hum** *et formèrent des groupes, chaque faction se réjouissant de ce qu'elle avait.* », S30.V32 « *Certes, ceux* [*les* polythéistes] *qui éparpillèrent leur foi*/**dîna-hum** *et formèrent des groupes, tu n'en es en rien responsable. Leur affaire relève de Dieu, puis Il les informera de ce qu'ils faisaient.* », S6.V159 « *Ceux qui ont pris leur foi*/**dîna-hum** *pour jeu et amusement, les a égarés la vie de ce*	Théologico-dogmatique	*foi*	6

	bas-monde. Alors, ce Jour, Nous les oublierons tout comme ils avaient oublié leur rencontre du Jour que voici et que Nos Signes ils niaient. », S7.V51 « *Sauf ceux qui se repentent, s'amendent, se lient à Dieu et sont sincères en leur foi*/**dîna-hum** *pour Dieu, ceux-là sont alors avec les croyants ; et Dieu donnera aux croyants une immense récompense.* » S4.V146 « *Lorsque les hypocrites et ceux qui ont au cœur une maladie disent : Ceux-là, leur foi*/**dînu-hum** *les trompe. Mais qui place sa confiance en Dieu, sachez que Dieu est Tout-puissant, infiniment Sage.* », S8.V49			
	« *Certes, Dieu a promis à ceux qui ont cru parmi vous et ont agi en bien qu'Il les fera se succéder sur terre comme Il fit se succéder leurs prédécesseurs, et qu'Il affermira pour eux leur croyance*/**dîna-hum** *qu'Il a choisi pour eux et, qu'après leur crainte, Il leur procurera sécurité : qu'ils m'adorent et ne m'associent rien. Quiconque dénie après cela ; ce sont eux les dévoyés !* », S24.V55	Théologique et politique	*croyance*	1
	« *C'est ainsi que leurs divinités ont embelli pour nombre de polythéistes le meurtre de leurs enfants afin de provoquer leur perte et obscurcir leur rituel*/**dîna-hum**. *Si Dieu l'avait voulu ils ne l'auraient pas fait ; mais laisse-les donc, ainsi que ce qu'ils ont inventé.* », S6.V137	Théologico-religieux	*rituel*	1
dîni-kum	« *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : " Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer." Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne de sa tradition et meurt dénégateur… ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*», S2.V217 « *Et, s'ils violent leurs serments après les avoir contractés et font violence à votre tradition*/**dîni-kum**, *alors combattez les têtes de la dénégation – ils ne respectent aucun engagement – et ceci afin qu'ils cessent.* », S9.V12	Politico-religieux	*tradition*	2
	« *Ô croyants ! Ne prenez pas comme alliés ceux qui par jeu prennent en moquerie votre culte*/**dîna-kum** *parmi ceux qui ont reçu le Livre avant vous ainsi que les dénégateurs ; et craignez Dieu si vous êtes croyants.* », S5.V57 « *Vous ont été interdits la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu, et la bête tuée*	Théologico-religieux	*culte*	1

	*par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre. De même, ce qui a été immolé aux bétyles et que vous procédiez à la répartition des parts par les flèches sacrées, ceci est infamie. Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel/***dîni-kum***. Ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel/***dîna-kum*** *et vous ai comblés de Ma grâce…* », S5.V3	Théologico-dogmatique	*rituel*	2
	« *N'ayez foi qu'en ceux qui suivent votre voie/***dîna-kum**. *Réponds : "La guidée ne vient que de Dieu."* [Ils disent] *: "Serait-il donné à quelqu'un même chose que ce vous avez reçu ?" ou : "Argumenteraient-ils contre vous quant à votre Seigneur !" Réponds : "La grâce est entre les mains de Dieu." Et Dieu est incommensurable, infiniment savant.* », S3.V73 « *À vous, votre voie/***dîna-kum**, *et à moi, la mienne.* », S109.V6	Théologico-religieux	*voie*	2
	« *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point votre foi/***dîni-kum**, *sans vérité aucune, et ne suivez pas les passions de gens qui s'égarèrent auparavant et en égarèrent grand nombre et s'écartèrent du milieu du chemin.* », S5.V77 « *Ô Gens du Livre ! N'outrepassez point votre foi/***dîni-kum**, *et ne dites de Dieu que le vrai. Certes, le Messie Jésus fils de Marie est le messager de Dieu et Son Verbe. Il l'a projeté en Marie, et il est Esprit procédant de Lui, alors croyez en Dieu et Ses messagers. Et ne dites point : Il est trois ! S'abstenir serait meilleur pour vous. Certes, Dieu est déité une. Par sa transcendance aurait-Il progéniture ! À Lui ce qui est en les cieux et la terre ; Et Dieu suffit comme garant.* », S4.V171	Théologico-dogmatique	*foi*	2
	« *Réponds : Apprendriez-vous à Dieu ce que sont vos croyances/***dîni-kum**, *alors que Dieu sait ce qui est en les cieux et la terre et que Dieu de toutes choses est parfaitement savant ?* », S49.V16	Théologique et politique	*croyances*	1
	« *Et Pharaon dit : Laissez-moi tuer Moïse, et qu'il invoque donc son Seigneur ! En vérité, je crains qu'il n'altère votre culte/***dîna-kum** *ou qu'il ne fasse apparaître sur terre la sédition.* », S40.V26	Théologique et politique	*culte*	1
dînî	« *À vous votre voie et à moi ma voie/***dînî**. », S109.V6 « *Dis : Ô hommes ! Si vous êtes en doute quant à ma voie/***dînî**, *sachez que je n'adore pas ceux que vous adorez à la place de Dieu, mais que j'adore Dieu, Celui qui vous donnera votre dû. Et j'ai reçu l'ordre d'être au nombre des croyants.* », S10.V104	Théologico-religieux	*voie*	2

Nous avons déterminé en ce chapitre les significations du terme-clef **dîn** selon quatre types de constructions pronominales, à savoir et dans l'ordre d'étude : **dîni-hi**, 2 occurrences ; **dîni-him**, 10 occurrences ; **dîni-kum**, 11 occurrences ; **dînî**, 2 occurrences. Ceci représente l'analyse littérale de 22 versets pour un total de 25 occurrences du terme **dîn** pour lequel 8 significations différentes ont été mises à jour, à savoir : *foi* ; *voie* ; *tradition* ; *rituel* ; *rétribution* ; *croyance* ; *croyances* ; *culte*. Nous ferons quelques commentaires de ces résultats bruts :

– Les groupes lexico-étymologiques I et II sont très nettement le plus représentés. Nous rappelons que le groupe I est étymologiquement rattaché au terme pehlevi **dên** au sens de v*oie*, *coutume*, et que le groupe II est en lien avec la **daênâ** avestique au sens de *foi*, *croyance*, *culte*, *rite*, *rituel*, *religion*.[1] Quant aux significations déjà rencontrées lors du chapitre II de cette étude, nous retrouvons pour **dîn**/*foi* 8 occurrences en lien avec le contexte théologico-dogmatique. Mais aussi *voie*, 5 occurrences correspondant au contexte théologico-religieux. Puis, *tradition*, 3 occurrences retrouvées en fonction du contexte politico-religieux. De même, *culte*, 2 occurrences, en rapport avec le contexte théologico-religieux. Enfin, *croyance*, 1 occurrence en relation avec le contexte théologique et politique. Fait notable, pour ce même groupe, nous aurons mis à jour deux nouvelles significations. D'une part, le pluriel *croyances* plus approprié que son singulier en fonction de conditions particulières d'énonciation, mais toujours fonction du contexte théologique et politique. D'autre part, 3 cas ou **dîn** vaut pour *rituel*, ce qui est une nouvelle acception de sens en lien avec le contexte théologique et dogmatique par ailleurs plusieurs fois rencontré.

– Le groupe lexico-étymologique IV a lui aussi fourni une nouvelle signification. En deux occurrences **dîn** signifie *rétribution*, sens premier de la racine arabe **dâna**, noté cette fois-ci sans majuscule pour le distinguer de “*Rétribution*” en tant que moment eschatologique. En ce nouveau cas, bien que ce soit aussi en rapport avec un contexte eschatologique, *rétribution* est un simple substantif désignant le fait d'être au Jour Dernier rémunéré pour ses actes d'Ici-bas, rémunération du mal comme du bien accomplis. Situation logique puisque seul *Rétribution* relève d'un emploi néologique coranique comme nous l'avions montré au chapitre précédent.[2]

– Le groupe lexico-étymologique III n'est pas représenté. L'on notera donc que les sens de *jugement* et *sentence*, que nous avions précédemment rencontrés lors de l'étude des locutions, ne se rapportent pas pronominalement aux musulmans, notamment par l'absence du complexe pronominal **dînu-kum** référé à ses deux significations, ce qui écarte pour l'instant l'idée d'une loi qui leur serait spécifique.

Le tableau infra met en évidence concernant l'étude des constructions pronominales de **dîn** les rapports entre la période de révélation supposée des versets et les contextes en lesquels ils s'incrivent ainsi que les significations de **dîn** correspondantes :

Période mecquoise	Période médinoise	Contextes	Significations	Nbr versets
S6.V70 ; S7.V51 S6.V159	S4.V171 ; S4.V146 ; S7.V77 ; S8.V49 ; S30.V32	Théologico dogmatique	*foi*	8

[1] Cf. Partie II, Chapitre V, § 2.
[2] Cf. Partie II, § 1. Étude de la locution **yawmu–d–dîn**.

	S24.V25 ; S3.V24	Eschatologique	*rétribution*	2
S109.V6 x2 S10.V104	S3.V73 ; S5.V54	Théologico-religieux	*voie*	5
	S5.V57	-	*culte*	1
S6.V137	S5.V3 x 2	-	*rituel*	3
	S2.V217 x 2 ; S9.V12	Politico-religieux	*tradition*	3
	S49.V16	Théologique et politique	*croyances*	1
	S24.V55	-	*croyance*	1
S40.V26		-	*culte*	1
Total **7**	**15**			**22**

Sur les 5 contextes présents, l'on note qu'en fréquence le domaine théologique pur : dogmatique et théologico-religieux eschatologique, l'emporte nettement tout comme nous l'avions constaté au chapitre de l'étude des locutions avec **dîn**. Cependant, cette fois-ci ce sont les occurrences médinoises qui sont majoritaires. Ceci indique à nouveau que l'on ne peut pas considérer que le Coran ait adapté la signification du terme **dîn** lorsqu'il s'est exprimé en milieu médinois, c'est-à-dire vis-à-vis des autres religions monothéistes présentes ; l'approche diachronique ne trouve donc pas là de soutien. De même, la proportion de versets liés aux contextes temporels : politico-religieux, théologique et politique, reste bien sûr typiquement médinoise, mais sans augmentation quantitative significative. Plus encore, nous observons que la signification *tradition* est assez bien représentée et ici totalement médinoise, mais contrairement à ce que l'on aurait pu attendre d'une évolution diachronique du terme **dîn**, ce ne sont point les traditions religieuses des juifs et chrétiens de Médine qui sont visées, mais celles des primo-musulmans face à l'opposition des polythéistes mecquois en fonction de conflits relatifs au Pèlerinage. Nous trouvons là, à nouveau, argument en faveur d'une démarche purement synchronique du Coran.

Conclusion

Cette étude des constructions pronominales aura montré deux nouvelles significations du terme **dîn** : *croyances*, *rituel*. Au total, pour le chapitre précédent et celui-ci nous aurons jusqu'à présent déterminé 9 contextes d'énonciation pour 59 versets, soit 63 occurrences de notre terme-clef **dîn** sur les 92 que comprend le Coran. En synthèse, ceci aura permis de mettre en évidence sur l'ensemble du chapitre I et du présent 14 significations, à savoir par ordre de fréquence : *foi* x 21 ; *Rétribution* x 14 ; *voie* x 6 ; *tradition* x 4 ; *croyance*(*s*) x 4 ; *culte* x 3 ; *rituel* x 3 ; *rétribution* x 2 ; *coutume* x 2 ; *Voie* x 1 ; *jugement* x 1 ; *sentence* x 1 ; *obéissance* x 1.

Contrairement à la position dominante réduisant le terme **dîn** à quelques acceptions, principalement *religion*, *rétribution*, *loi*, nous constatons que le champ lexical parcouru est bien plus riche et complexe. De manière remarquable, le champ sémantique prédominant est d'ordre dogmatique : *foi*, puis vient le domaine eschatologique : *Rétribution*, ces deux axes étant exprimés par des contextes d'insertion relevant de la théologie, ce qui connote de manière précise le discours coranique. Ainsi, si le Coran est d'ordinaire considéré comme le document fondateur de *l'islam-religion*, force est de constater que pour l'instant selon notre analyse littérale il limite son propos à la seule aire théologique. De plus, la lecture des versets impliqués en ce processus montre sans difficulté que cette théologie coranique est nettement d'ordre universaliste. Nous examinerons ce point essentiel lors de la Partie III : Synthèses & Perspectives. Enfin, nous aurons analysé au présent chapitre S5.V3, verset pour lequel nous avons démontré que le terme **dîn** signifiait *rituel* et non pas *religion*. Ce constat remet en cause un des pans exégétiques majeurs censés montrer que la construction de *l'islam-religion* est coranique, nous y reviendrons au chapitre à suivre.

***

« Texte, terme opposé à commentaire. » [1]

Chapitre VIII – Analyse du substantif ad–dîn

Sur les 92 occurrences coraniques du terme **dîn**, nous avons étudié un total de 63 occurrences sous forme de locutions et de constructions pronominales. Concernant les 29 mentions restantes, l'on peut distinguer deux groupes : dans le premier groupe, **dîn** est un substantif déterminé par l'article : **ad–dîn**, décliné aux trois cas grammaticaux de l'arabe, **ad–dînu**, **ad–dîna**, **ad–dîni**. Dans le second groupe, entièrement médinois, notre mot-clef est à quatre reprises indéterminé et au cas indirect : **dînan**. En dehors de S6.V161 ne comportant que l'occurrence **dînan**, nous avons déjà signalé que les trois versets restant revêtent une grande importance du fait qu'ils associent apparemment le complément **dînan** au terme **islâm** et/ou le verbe **aslama**, particularité que l'exégèse a exploitée lors du processus de construction du concept d'islam-religion. Aussi sera-t-il logique que nous les analysions au chapitre consacré au substantif **islâm**.[2] Un ultime verset, S3.V19, est en quelque sorte intermédiaire entre ces deux catégories puisqu'il associe au substantif déterminé **ad–dîn** le substantif **al–islâm**, il sera donc envisagé lui aussi au dit chapitre.

1. Versets à double occurrence du terme **dîn**

1. a – *S9.V33 ; S61.V9 ; S48.V28 ; S30.V30*

Au cours de l'étude des locutions, nous avons rencontré 4 versets, tous médinois, en lesquels le terme **dîn**, employé également en tant que substantif, a été analysé dans le même temps.[3] Il nous suffira donc de les rappeler :

- « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîni–l–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition/***ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33
- « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîni–l–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition/***ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S61.V9.
- « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une tradition vraie*/**dîn al–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur le culte*/**ad–dîni** *entièrement ; et Dieu suffit comme témoin.* », S48.V28
- « *Aussi, érige donc ton être, conforme à la foi/***ad–dîni***, avec inclination, selon l'innéité en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* », S30.V30.

[1] Antoine Furetière, art. « Texte », *Dictionnaire universel,* Arnout Reinier Leers, La Haye, 1690.
[2] Cf. Chapitre VI.
[3] Dans l'ordre de référence : Chapitre VI, § 4, alinéa 4. a ; alinéa 4. b ; § 2, alinéa 2. a.

Nous avions constaté la répétition à la lettre près des deux premiers versets ainsi que la variante signifiante du troisième. Nous avions observé que **ad-dîn** y signifiait *tradition*, c'est-à-dire au sens de tradition des Arabes ou **dîn al–'arab**. La variante *culte* de S48.V28 s'explique par une modification de contexte visant plus l'aspect cultuel que sociologique du **dîn al–'arab**, notion qui ne peut en aucune manière être réduite à celle de religion. En soi, ceci indique que le sujet du Coran n'est pas la présentation d'une nouvelle religion en opposition avec celle de ses locuteurs premiers, les polythéistes arabes, mais un recentrage théologique basé sur un postulat que le quatrième verset de cette série exprime clairement : *la foi*/**ad-dîn** est innée chez l'homme et la fonction du message coranique est de signaler les diverses déviations de *la tradition*/**ad–dîn** *afin de faire triompher* la *foi droite*/**ad–dîn al–qayyim** sous la forme d'une *croyance vraie*/**dîni–l–ḥaqqi** ou véridique : le monothéisme strict et sans intermédiaires. C'est donc logiquement en fonction des contraintes linguistiques et de l'usage des Arabes que le Coran revisite le concept « **dîn al–'arab** » tant théoriquement que didactiquement pour exprimer sa réforme. Cette approche synchronique souligne à contrario un fait essentiel que nous avons jusqu'à présent vérifié : le Coran n'emploie pas le terme **dîn** pour désigner la religion avec le sens que revêtira diachroniquement ce terme lors de la période post-coranique de *l'islam-religion*. Cette observation littérale tend à prouver que le Coran est antérieur à l'Islam en tant que religion tout comme elle doit mettre en garde le chercheur contemporain quant à la problématique posée par la projection des diverses notions de religion qui lui sont propres et qui informent nécessairement sa grille de lecture.

1. b – *S42.V13*

Selon la chronologie traditionnelle S42.V13 est mecquois. Néanmoins, Blachère suggère qu'en ce verset le changement de personnes du verbe « révéler » pourrait marquer l'addition d'un segment médinois, mais cette hypothèse est sémantiquement peu étayée. En voici une première présentation : « *Il* [Dieu] *vous a tracé en matière de* **dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en* **ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet. Combien est énorme aux polythéistes ce à quoi tu les appelles ! Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent.* » S42.V13.

Du point de vue linguistique, nous noterons dans l'ordre du texte la première occurrence de la racine verbale **shara'a**, le Coran n'en comportant que deux.[1] Étymologiquement, le verbe **shara'a** signifie *débuter le dépeçage*[2] *d'un animal par une incision droite entre les jambes et vers l'abdomen*, d'où *pointer droit sa lance sur quelqu'un* et, par analogie, *entamer une affaire.* Ce mouvement de pénétration sera ainsi appliqué à l'idée de *plonger quelqu'un ou quelque chose dans l'eau* et, par métonymie, *mener au point d'eau*, d'où *indiquer le chemin, tracer une voie*. En l'état de la langue coranique, rien n'indique qu'il en fut autrement, ce n'est que lors des besoins juridiques de la construction de l'Islam que le terme **shari'a**, pris alors pour *voie*, sera interprété comme synonyme de Loi, mais voie n'est pas loi, du moins dans le Coran.[3] Notre traduction diffère aussi quant au segment final : « *Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent.* » Nous avions précédemment signalé que dans les segments de type « *Dieu guide qui Il veut*/**man yashâ'** », la construction **man**

[1] La deuxième occurrence se trouve au v21 de cette même sourate S42 : *La consultation* ; nous l'analyserons au prochain alinéa.
[2] Les philologues ont fait observer le rapport dit de grande étymologie ou *ishtiqâq* entre **shara'a** et **sharaḥa** signifiant aussi *dépouiller*, *dépecer*.
[3] Néanmoins, nombre de traducteurs ont rendu **shara'a min ad–dîn** par *édicter la loi* ou *la religion*, voire : *légiférer en matière de religion*.

yashâ' pouvait s'entendre différemment et signifier *Dieu guide qui veut*, sous-entendu : celui qui veut être guidé.[1] Présentement, en « Dieu **yahdî**/*guide* **ilayhi**/*vers Lui* **man yunîb** » le recours au verbe **anâba/yunîb** lève l'ambiguïté sémantique possible, car cette forme IV signifie *consentir*, *venir à l'obéissance*, et de là : *revenir à, venir à résipiscence*. Le mouvement initial repose donc sur un positionnement de l'homme envers Dieu auquel Dieu s'impose de répondre et non pas sur l'aléa d'un arbitraire divin. Quel que soit le sens de l'appel lancé en ce verset, l'on ne voit pas rationnellement comment il pourrait être affirmé qu'au final le choix pour l'homme n'existerait pas et que le résultat ne dépendrait que du bon vouloir de Dieu.

Du point de vue contextuel, et malgré le choix actuel d'un titre peu adapté,[2] cette sourate est entièrement de propos théologique. La construction des 53 versets qui la composent est entrelacée et mêle de nombreux passages aphoristiques (vs4-5 ; v17 ; vs11-12 ; vs25-36 ; vs49-50) à des rappels d'ordre théologique (v8-10 ; vs13-24 ; vs37-48), double séquence entrecoupée de métatextes relatifs au phénomène de la Révélation (vs3, 7 ; vs51-53). À cette triple thématique correspondent du point de vue dialectique trois types d'interlocuteurs : l'humanité, Muhammad et ceux qui alors le suivaient, et les polythéistes qui s'y refusaient. Notre v13 présente la particularité de s'adresser selon le même principe à ces trois catégories d'allocutaires, dans l'ordre : 1– « *Dieu vous a tracé en matière de* **dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé… tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus… Que vous vous teniez droits en* **ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet. Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent* » ; 2– « *et ce que Nous t'avons révélé* » ; 3– « *Combien est énorme aux polythéistes ce à quoi tu les appelles !* » Les deux occurrences de **ad-dîn** ont donc une portée générale, universaliste, et relèvent d'un long paragraphe théologique, v13-24, et leur signification est complétée par les vs14-15. Le premier explicite la notion de division religieuse : « *Ils ne se sont divisés* [c'est-à-dire les hommes] *qu'après avoir reçu la Connaissance* », c'est-à-dire une révélation comme l'indiquent les vs3 et 7 et 52-53. La division est ainsi le fait de l'homme, autrement dit elle ne relève pas de Dieu et donc pas de la Révélation.

En d'autres termes, les diverses religions et les querelles qui opposent les partisans des unes ou des autres n'ont pas d'origine révélée ou divine, notion fondamentale qui est renforcée par cette affirmation tautologique du v8 : « *car si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait d'eux une seule communauté…* » comme par le v14 : « *…et ceux qui ont hérité*[3] *le Livre après eux sont à son sujet en un profond doute* ». Le verset 15 exprime quant à lui la position coranique quant à la signification de notre v13 et l'existence en conséquence de cette diversité religieuse : « *C'est donc pourquoi tu dois appeler. Et tiens-toi droit comme il t'a été ordonné, ne suis pas leurs passions et dis : Je crois en ce que Dieu a révélé quant à ce qui est écrit,*[4] *et il m'a été ordonné d'être juste envers vous ; Dieu est mon Seigneur et le vôtre, à nous* [le résultat dans l'Au-delà] *de nos œuvres et à vous le vôtre. Il n'y a pas point*

---

[1] Cf. Chapitre VII, 2. Étude de **dîni-hi**, – S5.V54.

[2] En effet, cette sourate XLII est actuellement nommée d'après un mot du verset 38 : **ash–shûrâ** traduit par *consultation*. Anciennement, elle était nommée d'après les lettres isolées composant le premier verset : **Hâ**, **Mîm**, **'Aîn**, **Sîn**, **Qâf**. Cette sourate n'est en rien sociologique ou politique, mais pleinement théologique.

[3] L'emploi du verbe **waratha**/*hériter* au lieu du classique *reçu*/**ûtû** indique qu'il s'agit des générations qui selon ce paradigme coranique sont en prise avec l'évolution de leur texte sacré et des concepts théologiques et cultuels issus de la construction des premiers foyers religieux nés de la prime révélation du prophète transmetteur qu'elles ont suivi.

[4] Cela ne signifie pas que Dieu ait révélé un ou des écrits, mais en fonction du propos même de ce verset, l'expression **mâ anzala–llâhu min kitâbin** signifie que les livres sacrés ne sont que le résultat de ce qui a été écrit conséquemment à une révélation.

de litige entre nous et vous, Dieu nous réunit tous[1] *; et c'est à Lui que s'opère le retour.* » Le contexte d'insertion du v13 peut donc être requalifié de théologico-religieux, contexte pour lequel **dîn** a valu jusqu'à présent pour *voie*, *culte*.

En ces conditions, **dîn** pris pour *religion* ne ferait pas sens, car la religion de Noé n'a sans doute jamais existé, celle de Moïse non plus puisque le judaïsme est issu d'une évolution millénaire, de même pour Jésus et le christianisme et pour Muhammad et l'Islam. Quoi qu'il en soit, ces religions diffèrent et divergent et l'on ne voit guère comment le Coran pourrait appeler à l'une d'entre elles en prétendant d'une part « *que vous ne vous divisiez point à son sujet* », v13, et d'autre part : « *il n'y a pas point de litige entre nous et vous* ». Il en serait de même si nous prenions en compte le point de vue de l'Islam pour qui chaque prophète a apporté directement une législation spécifique à sa propre communauté. Aussi, contextuellement, le concept de *voie* convient-il parfaitement puisqu'il peut être commun aux religions monothéistes et par elles partageable. De même, au-delà de toute religion, il concerne potentiellement l'humanité. Ce verset rappelle que cette *voie*/**dîn** est celle des grands prophètes du monothéisme : Noé, Moïse, Jésus, et que le Coran ne défend rien d'autre qu'une position universaliste qu'il juge à même de permettre le dépassement des clivages religieux : « *Que vous vous teniez droits en la voie*/**ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet.* » Posture coranique qui ne relève pas de l'œcuménisme au sens où nous l'entendons, mais d'une vision holistique de la foi monothéiste comme il ressort du v15 : « *Dieu est mon Seigneur et le vôtre, à nous* [le résultat dans l'Au-delà] *de nos œuvres et à vous le vôtre. Il n'y a pas point de litige entre nous et vous, Dieu nous réunit tous…* ». Autrement dit, seule l'acceptation de l'universalité de la foi monothéiste est à même de permettre un dépassement des clivages et conflits religieux. Nous trouvons confirmation du lien entre voie et foi en la conclusion de cette sourate : « *Et c'est pour cela que Nous t'avons envoyé un Esprit de Notre part* [Gabriel en tant que médiateur de la transmission du Coran] – *Tu ne savais rien de ce qu'est le Livre et la foi*/**al–îman** –*… et tu guides vers une voie de rectitude*/**ṣirâṭin mustaqim***, la voie de Dieu…* », vs52-53. Notre verset sera donc compris comme suit : « *Dieu vous a tracé en matière de voie*/**dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en la Voie*/**ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet. Combien est énorme aux polythéistes ce à quoi tu les appelles ! Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent.* », S42.V13.

Nous ferons observer que nous avons nanti d'une majuscule la deuxième occurrence du mot-clef **ad–dîn**/*Voie*. En effet, conformément à la logique théologique du propos coranique mise en évidence, si la première occurrence est spécifique et concerne les adeptes de Muhammad, la seconde est clairement de portée générale et confère à **ad–dîn**/*la Voie* une valeur universelle. Nous avions déjà rencontré *Voie* pour **dîn** à une occasion, mais en un contexte qualifié de spirituel. Présentement, le changement de perspective n'est pas lié à une modification contextuelle, mais résulte de la compréhension précise de la ligne de sens indiquée par le texte coranique, la nuance textuelle l'emporte donc ici sur le contextuel.

1. c – *S42.V21*

Bien que ce verset ne comporte pas deux occurrences du terme **dîn**, il est plus simple de l'étudier à présent. En effet, nous avions signalé en note du verset que nous venons

[1] La locution **allâhu yajma'u bayna-nâ** est souvent traduite par *Dieu nous réunira tous*. Mais le verbe **jama'a** dirigé par **bayna** peut aussi se comprendre par *faire l'accord entre*, ce qui contextuellement nous semble préférable.

d'analyser que ce v21 comportait la deuxième et dernière occurrence du verbe **shara'a** au sein d'une formulation équivalente. De plus, ce verset appartient au même paragraphe coranique que S42.V13 et s'inscrit exactement dans le même contexte, plus exactement il en exprime l'antinomie, en voici donc la traduction : « *Auraient-ils* [les polythéistes] *des co-divinités*/**shurakâ'u** *qui leur auraient tracé*/**shara'û** *en matière de voie*/**dîn** *ce que Dieu n'autorise pas ? N'eût été la Sentence,*[1] *il aurait été jugé entre eux…et, certes, aux injustes un châtiment terrible.* », S42.V21. La comparaison de ces deux versets en éclaire le propos : seul Dieu est en mesure de tracer une voie véritable et véridique en matière de foi, car l'existence de toute autre divinité est une impossibilité ontologique. Conséquemment, toute allégation à une autre vérité de foi est nulle et non avenue, les polythéistes ne peuvent imputer à leurs déités chimériques ce à quoi ils croient, leurs croyances sont de leur fait.

2. *Occurrences eschatologiques du terme* **dîn**

Nous regrouperons présentement les trois dernières occurrences pour lesquelles, sans difficulté particulière, le terme **dîn** signifie *rétribution*.[2]

2. a – *S82.V9 ; S95.V7*

La sourate 82 est mecquoise et entièrement eschatologique, contexte où **dîn** vaut majoritairement pour *Rétribution*, acception néologique coranique et, accessoirement, pour *rétribution* au sens usuel.[3] Le sens de **dîn** en ce verset se déduit directement puisque les cinq premiers versets de cette sourate évoquent sans conteste la Fin des temps et que les versets 15, 17 et 18 mentionnent de fait le *Jour de la Rétribution*/**yawm ad–dîn**.[4] Si les allocutaires directs sont Quraysh et les polythéistes arabes qui n'avaient aucune croyance en une vie après la mort, pour autant cette sourate s'adresse à l'Homme, vs6-8, ici appelé à reconnaître l'existence de Son créateur tout comme celle de l'Au-delà. Le Coran se veut donc être un informateur et un avertisseur quant à ce que la raison ne peut percevoir : le Jugement eschatologique. En ces conditions, notre verset appelle à croire à ce message coranique et fustige l'entêtement à son égard : « *Mais non, bien au contraire, voilà que vous déniez la Rétribution*/**ad–dîn** *!* », S82.V9.

Il en est contextuellement de même pour S95, brève sourate elle aussi mecquoise, et l'allocutaire est encore ici **al–insân**/*l'Homme*, v4-5. Notre verset se comprend alors comme suit : « *Comment donc après cela pourrais-tu dénier la Rétribution*/**ad–dîn** ! », S95.V7.

2. b – *S51.V6*

Ce verset mecquois est inscrit en une introduction toute eschatologique et apparaît en rapport avec l'annonce du Jour de la Rétribution/**yawmu–d–dîn** faite au v12. Cette locution est plus précise que le simple emploi de **ad–dîn** en notre v6, ce qui nous fait donc préférer le

---

[1] « *la Sentence* », avec une majuscule, nous paraît pouvoir rendre l'annexion **kalimatu al–faṣli**, litt. : *la parole décisive* ou *décisionnelle* qui manifestement réfère au Jour du Jugement, *sentence* signifiant jugement mais aussi *parole*/**kalima**.

[2] En réalité, nous écartons de cette série S107.V1 où **dîn** est systématiquement compris comme signifiant *Rétribution*, car nous verrons que notre analyse diffère, voir § 3. d.

[3] En Partie II, Chapitre VI, § 1, nous avons montré que la locution **yawm ad–dîn** est strictement mecquoise. Par contre, l'emploi au sens premier de **dîn**/*rétribution* est aussi bien mecquois que médinois, ex. S51.V6 et S3.V24.

[4] Idem.

sens premier donné par la langue arabe : *rétribution*, plutôt que le sens néologique coranique *Rétribution*. Nous comprendrons ce bref verset ainsi : « *En vérité, la rétribution*/**ad–dîn**, *certes, échoit.*[1] », S51.V6.

3. Occurrences théologiques du terme **dîn**

Nous réunirons sous cette rubrique divers contextes relevant globalement d'une approche théologique. Cependant, en la matière, la démarche thématique du Coran est complexe. En effet, nous avons progressivement mis en évidence divers alliages théologiques propres à la logique coranique : théologico-ontologique, théologico-dogmatique, théologico-religieux, théologico-spirituel, théologique et politique.

3. a – *S2.V256*

Lors de la présentation et de la discussion méthodologique de l'Analyse Littérale du Coran, nous avions traité à titre d'exemple le segment-clef de ce verset 256 et en avions proposé la traduction suivante : « *Nulle contrainte en la Foi*/**ad–dîn**… » Rappelons-en les faits analytiques essentiels :

– Le terme **ikrâha** suppose que la *contrainte* s'exerce contre une aversion préalable.
– Le terme **dîn**, à tous les niveaux contextuels envisagés, ne pouvait en réalité être compris comme signifiant *religion*. Ce choix classique soulevait par lui-même de nombreuses difficultés exégétiques ayant amené les commentateurs à déclarer ce verset abrogé pour, d'une part, retrouver un équilibre de sens *in situ* et, d'autre part, justifier intratextuellement des versets coraniques prônant selon eux le combat à outrance pour imposer l'Islam.[2]
– Notre analyse littérale conduite à son terme avait mis en évidence 29 sens possibles pour ce segment mais, au final, une seule signification de **dîn** avait pu être retenue : *foi*, et elle correspondait à un contexte de théologie pure.
– Nous avions montré qu'il ne s'agissait pas de *foi*, en toutes les acceptions du terme, occurrences alors uniquement en lien avec un contexte de théologie dogmatique, mais de *Foi*, dans un contexte théologico-ontologique. Conformément à de nombreuses données coraniques, ce néo-concept[3] postule l'existence d'une Foi ontologique à l'Homme, ce que la majuscule distingue. Le verset en son intégrité sera alors traduit comme suit : « *Nulle contrainte en la Foi*/**ad–dîn**, *la droiture* [c'est-à-dire l'acceptation de la Foi] *se distingue clairement du dévoiement* [son déni]. *Et qui rejette les idoles et croit en Dieu a saisi l'anse la plus solide, sans fêlure aucune ; Dieu entend et sait parfaitement.* », S2.V256.

Le Coran développe ainsi un paradigme particulier[4] et d'une importance capitale en son économie théologique : tout être humain est intrinsèquement porteur de la connaissance de l'existence de Dieu, c'est cette foi innée que représente le concept de *Foi* ontologique. La

---

[1] En arabe : **wâqi'un**. Il s'agit du participe présent de **waqa'a**, racine verbale signifiant *tomber à son endroit* puis, par extension : *arriver*, *advenir*. Or, le verbe *échoir* de signification équivalente est lui aussi étymologiquement en lien avec la notion de chute, d'où notre choix de traduction. Nous ferons observer que ce verset est une phrase nominale et que le recours au participe présent **wâqi'un**, conformément à sa valeur en langue arabe et au contexte, exprime l'urgence d'un fait qui présentement, bien qu'occulté, est déjà comme en voie de réalisation.
[2] Notamment : S2.V193 ; S9.V5 ; S9.V29 ; S9.V36 ; S9.V73.
[3] Néo-concept, mais aussi emploi néologique du terme **dîn**.
[4] Nous avions indiqué qu'il ne s'agissait pas pour autant d'une reprise d'un thème de Lactance. Cf. Partie II, Chapitre VI, § 2, alinéa 2. a, note 7.

signification du segment « *Nulle contrainte en la Foi* » est alors : la Foi innée ontologique à l'Homme n'exerce point sur ce dernier de contrainte. Il est de sa capacité et de son libre arbitre de l'accepter et, ce faisant, de reconnaître Dieu en tant que son Seigneur, il se détermine alors comme *croyant*/**mu'min**. De même, l'homme est aussi en mesure de refuser cette pré-connaissance, plus exactement de dénier ce qu'il sait donc nécessairement être vrai, il est alors *dénégateur*/**kâfir**. C'est en ce sens que l'on peut dire que pour le Coran la foi relève de la liberté de choix.

Nous avons précédemment analysé la locution-clef de ce verset mecquois : **aqim wajha-ka li-d–dîn** qui signifiait *érige ton être conformément à la foi*, ainsi que le terme **ḥanîfan** pris pour *avec inclination*.[1] Du fait que nous ayons aussi analysé le v104 de cette sourate,[2] nous présenterons conjointement ces deux versets : « *Dis : Ô Hommes ! Si vous êtes en doute quant à ma voie*/**dînî***, sachez que je n'adore pas ceux que vous adorez outre Dieu, mais que j'adore Dieu, Celui qui vous donnera votre dû.* [104] *Et j'ai reçu l'ordre d'être au nombre des croyants et* [il m'a été dit] *: Érige ton être conformément à la foi*/**ad–dîn***, avec inclination, et ne sois pas au nombre des polythéistes.* », S10.V104-105.

L'on notera que bien que ces deux versets soient inscrits en une même continuité de discours et de propos, ils correspondent du point de vue analytique à deux contextes d'insertion différents. En effet, nous avons montré que le v104 s'inscrivait en un contexte théologico-religieux et que la locution **aqim wajha-ka li-d–dîn**/*érige ton être conformément à la foi* faisait sens en un contexte théologico-dogmatique. Cette divergence n'est qu'apparente, et ceci provient du fait que les locutions figées, ici idiomatiques et néologiques, sont des entités contextualisées sémantiquement signifiante.

3. c – *S2.V132 ; S22.V78*

Ces deux versets ont en commun de se référer à la « **milla** » d'Abraham. Le premier peut être ainsi approché : « *Abraham la recommanda* [c'est-à-dire sa **milla**][3] *à ses fils, et Jacob fit de même : Ô mes fils ! En vérité, Dieu a choisi pour vous* **ad–dîn***, ne mourez donc qu'en ayant été entièrement abandonnés à Dieu*/**muslimûn**. », S2.V132.

Le terme **milla** est d'étymologie discutée. L'emprunt à l'hébreu ou à l'araméen **malal** et son substantif **milal** : *parole*, *discours*, *mot*, est envisageable, de plus Arthur Jeffery souligne qu'initialement le passage en ces langues vers le sens de *croyances religieuses d'une personne* est probable.[4] Pour les philologues musulmans, ce terme dérive de la racine arabe **malla** : *mettre longuement au feu*, d'où *tourner et retourner en tous sens* et, par extension, *trouver long*, *ennuyeux*, mais aussi *marcher rapidement*, ce qui explique par exemple le participe passé **mumall** désignant un *chemin foulé*, *tracé par les pas*, d'où **milla** pris pour *voie*, c'est-à-dire alors *voie religieuse*, *religion*.[5] Ceci étant, la signification retenue

---

[1] Cf. S30.V43 ; Partie II ; Analyse des locutions avec dîn ; 2. a.

[2] Cf. Partie II ; Analyse des constructions pronominales avec dîn ; 5. b.

[3] La **milla** d'Abraham est mentionnée au verset 130.

[4] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 268.

[5] Ex : Ibn Jarîr at–Tabari, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Beyrouth, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, 3e Édition, 1999, Tome I, p. 565. Nous le verrons au § 7, **milla** lorsqu'il signifie *religion* désigne alors des religions autres que le proto-islam d'alors. Signalons que du point de vue des exégètes, **milla** peut en certaines occurrences être synonyme de la locution **ad–dîn al–qayyim** compris par eux comme signifiant *la religion immuable*, *religio perennis* qu'ils assimilent sans peine à l'Islam. Nous ferons remarquer qu'étymologiquement l'acception *marcher rapidement* est visiblement hors du champ lexical de **malla**. L'on peut donc supposer la présence d'une signification croisée, phénomène lexical assez fréquent en arabe, provenant de la racine paronyme **malâ** : *marcher d'un pas ferme*. Par ailleurs, l'on peut constater que la langue arabe pré-coranique

par les commentateurs ne repose vraisemblablement pas sur une analyse étymologique mais bien plus sur leur compréhension exégétique des 20 occurrences coraniques de **milla**, fréquence indiquant avec certitude que ce terme était bien connu des Arabes aux temps pré-coraniques. Quoi qu'il en soit, nous pouvons pour notre verset déterminer contextuellement le sens de **milla** puisque ce terme est directement glosé au v133 où Jacob s'adressant à l'article de la mort à ses fils en reprend explicitement la définition : « *...Qu'adorerez-vous après moi ? Ils répondirent : Nous adorons ton dieu, le dieu de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, dieu unique, et nous nous sommes entièrement abandonnés à Lui/***muslimûn**. » Est ainsi formulé ce que le v130 qualifiait de **milla** d'Abraham, l'essence même du monothéisme : il n'est qu'un seul Dieu. Il est alors évident que **milla** ne peut en ce contexte signifier *religion* et que ce terme vaut donc ici pour *credo* : le credo d'Abraham. Nous retrouvons de la sorte le rapport direct à l'hébréo-araméen **malal**, *parole, croyance,* présentement *le credo* de l'unicité divine professée par Abraham, Jacob et leurs descendants. Ainsi, en notre verset 132, le substantif **ad–dîn** renvoie-t-il au *credo*/**milla** d'Abraham[1] et, en ce contexte strictement théologico-dogmatique, la locution **aṣṭafa lakum ad–dîna** se comprend alors logiquement comme signifiant *Dieu a purifié*[2] *pour vous la foi*/**ad–dîn** tout comme il l'avait fait pour votre aïeul Abraham en lui indiquant le *credo*/**milla** monothéiste et en l'écartant du polythéisme. L'élection de la géniture d'Abraham correspond de ce fait à la fondation d'une lignée monothéiste. Notre verset s'entendra comme suit : « *Abraham légua*[3] [son credo] *à ses fils, et Jacob fit de même : Ô mes fils ! En vérité, Dieu a purifié pour vous la foi/***ad–dîn**. *Ne mourez donc qu'en ayant été entièrement abandonnés à Dieu/***muslîmûn** *!* », S2.V132.

Concernant S22.V78, il appartient à la conclusion d'une sourate composite, mais l'on peut considérer que ce verset est médinois.[4] Tout comme pour le verset ci-dessus étudié, la thématique d'insertion est pleinement théologico-dogmatique et, de même, ce verset relie la *foi*/**ad–dîn** au *credo*/**milla** d'Abraham : « *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort/***jihâd** *véritable pour Lui. Il vous a choisis et n'a pour vous mis aucune étroitesse en la foi/***ad–dîn**, *le credo/***milla** *de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a nommés auparavant "ceux qui se sont entièrement abandonnés à Dieu/***muslimîn***". Qu'en cela le Messager soit témoin à votre encontre et que vous soyez témoins à l'égard des hommes. Accomplissez donc la prière, faites l'aumône et liez-vous fermement à Dieu. Il est votre Allié, quel excellent allié et quel excellent appui !* », S22.V78.[5]

---

avait intégré le terme hébréo-araméen **malal**/*parole*, *mots*, puisque **mâlla**, forme III de **malla** signifie *écrire sous la dictée*, le Coran en atteste en S2.V286. Il est donc vraisemblable que **milla** ait été lui aussi directement emprunté à l'hébréo-araméen.

[1] Az–Zamakhsharî y voyait le rappel pronominal du segment « *Je me suis "soumis" au Seigneur des Mondes* », v131, ce qui en soi ne change pas réellement notre analyse puisque ce propos d'Abraham n'est que l'expression de son acceptation plénière du *credo*/**milla** que Dieu lui a enseigné. Cf. *Tafsîr al–kashshâf*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 1995, T. I, p. 190.

[2] Seule signification de la forme verbale **aṣṭafa** : *choisir*, *sélectionner*, *élire*, *purifier*, *écrémer*, qui associée à **dîn**/*foi* peut en ce contexte être retenue. L'on notera que l'expression « *Dieu vous a choisi la religion* » que l'on retrouve fréquemment dans les traductions n'a en réalité aucun sens. De même, c'est ce rapport à la *foi* monothéiste qui explique avec cohérence la finale : « *ne mourrez qu'en ayant été entièrement abandonnés à Lui* », lien que **dîn**/*religion*, *culte*, *tradition*, etc., ne rendrait guère évident.

[3] Le contexte, dernières paroles pré-mortem et transmission du credo monothéiste, permet de retenir pour la forme II **waṣṣâ** le sens de *léguer* plutôt que celui de *recommander*.

[4] Des éléments chronologiques semblent indiquer que certains passages seraient médinois. Pour le v78, une figure telle que : « *Accomplissez la prière, faites l'aumône et liez-vous fermement à Dieu* » est typique du coran médinois.

[5] Notes de traduction et d'analyse : « *Évertuez-vous*/**jâhidû** *envers Dieu d'un effort*/**jihâd** *véritable pour Lui* », ceci s'entend au sens spirituel, comme en S29.V6 : « *Celui qui s'évertue*/**jâhada** *lutte*/**yujâhidu** *contre lui-même...* ». Le terme **ḥaraj** signifie *étroitesse*/**ḍayq** et ne prend le sens de difficulté que suite à l'Exégèse. En

3. d – *S107.V1*

Au paragraphe 2 de ce chapitre, nous avions écarté ce verset des occurrences de **dîn** dites selon notre classification eschatologiques. Autrement dit, nous n'avions pas retenu les significations du terme **dîn** que fournissent l'exégèse tout comme l'islamologie : *Jugement*, *Rétribution*, voire *religion*. La compréhension de cette brève sourate semble avoir posé problème, situation traduite par de grandes difficultés quant à sa chronologie et l'abondance de « circonstances de révélation » et de « hadiths-commentaires » qui accompagnent son exégèse. Malgré tout, il ne sera pas nécessaire d'aborder la résolution de ces problématiques, car les trois premiers versets de cette sourate forment un tout cohérent, situation littérale nous permettant d'analyser facilement notre v1. En effet, les vs2-3 indiquent en quoi il y a non-respect de **ad–dîn** : repousser l'orphelin et refuser de nourrir les nécessiteux. Or, la prise en charge des orphelins et des pauvres fait partie intégrante de la **murû'a** des Arabes, autrement nommée **dîn al–'arab**. Que l'on soit à La Mecque ou à Médine, cette notion d'entraide est constamment défendue par le Coran, elle fait partie des œuvres charitables que le texte coranique érige au rang de devoir de piété et complément absolu de la foi. Contextuellement, l'on peut donc considérer qu'il s'agit là d'un trait théologico-religieux, situation pour laquelle **dîn** a valu jusqu'à présent pour *voie*, au sens de *voie des Arabes*/**dîn al–'arab**, emploi que le Coran revisite et détourne sémantiquement en lui fournissant une dimension théologique, le rapport de piété à Dieu, et religieuse, le devoir du croyant. Nous comprendrons donc ainsi notre verset et les deux qui font suite : « *Vois-tu celui qui dément la voie*/**ad–dîn** [1] *? C'est bien celui qui repousse l'orphelin* [2] *et qui n'encourage point à nourrir les pauvres.* [3] », S107.V1-3.

3. e – *S4.V46*

Cette occurrence est encore une fois médinoise, en voici la présentation globale : « *Parmi ceux qui sont judaïsés,*[1] *il en est qui retournent les significations des mots.*

---

lien avec le monothéisme pur et simple d'Abraham, l'on peut supposer qu'il s'agit là de dire que ce credo malgré sa simplicité apparente est la forme de foi la plus ouverte vers la vérité divine, autrement dit : la moins spéculative. Nous observerons que s'il avait été dit à l'adresse des musulmans « *Dieu ne veut pas d'étroitesse ou de difficulté en votre religion*/**fî–d–dîn** » comme l'exégèse le propose, l'on se serait attendu à ce qu'il fût dit : **fî dîni-kum**. Le « *credo*/**milla** *d'Abraham* » est opposé aux spéculations et dérives du polythéisme, v71-74. En « *c'est Lui*/**huwa** *qui vous a nommés* », la majuscule signale que Dieu est le sujet du verbe. Les commentateurs ont imaginé d'autres possibilités quant à ce sujet toutes compatibles avec la grammaire de ce segment : Abraham, le Livre, le Coran. Quel que soit le cas, selon la logique coranique, ledit sujet ne peut être connu que par voie de révélation, ce qui ramène cette incertitude grammaticale à un sujet commun : Dieu, d'où notre « *Lui* ». Comme en S2.V132 ci-avant analysé, la locution « *ceux qui se sont entièrement abandonnés à Dieu* » traduit le néologisme coranique **al–muslimîn**, ce qui contextuellement s'entend comme signifiant *pleinement abandonnés*, *totalement livrés à Dieu* et à Lui seul conformément à l'exigence du credo monothéiste, cf. : Chapitre V : Sens et significations du terme **islâm**. Nous avons traduit littéralement la locution « **wa fî hâdhâ** » par « *qu'en cela* », les autres traductions proposées suivent toutes les commentateurs classiques. La mention du « *Messager*/**ar–rasûl** » se comprend en fonction du v75 : Dieu communique la vérité quant à Lui par la Révélation, et ce, par l'intermédiaire de messagers humains et la médiation d'anges. L'expression « *soit témoin à votre encontre* » essaye de rendre le double aspect de la formule arabe qui peut signifier *témoin contre vous* ou *témoin pour vous*. Le terme **mawlâ** vaut ici plus pour « *allié* » que *Maître* ou *ami* comme l'indique le complément **nasîr**/*appui*, *secoureur*, *soutien*. Le Coran à de nombreuses reprises déplace le sens du rapport **mawlâ/mawlawiy** qui gérait les relations entre tribus et/ou individus en Arabie. Il propose ainsi de substituer Dieu à ces maîtres ou seigneurs afin de former une communauté humaine uniquement assujettie à Dieu, c'est-à-dire liée par la foi.

[1] La locution **al–ladhîna hâdû**, litt. : *ceux qui se sont judaïsés*, peut être comprise contextuellement comme qualifiant les Arabes judaïsés de Médine et dont la langue est essentiellement l'arabe. Ce point écarte à notre avis le lien que l'orientalisme a établi avec un certain jeu de mots en hébreu que l'on retrouve en

Ils disent : Nous avons entendu et nous avons désobéi ; Entends, puisses-tu ne pas être entendu ;[1] *Sois notre berger !* [2] *Ce faisant, ils entortillent* [3] *avec leurs langues et dénigrent* **ad–dîn**. *N'aurait-il pas mieux valu pour eux qu'ils disent : Nous avons entendu et nous avons obéi ; Entends ; Considère-nous ! C'eût été pour eux meilleur et plus droit. Mais, que Dieu les rejette pour leur ingratitude, ils ne croient que peu.* », S4.V46.

Ce verset fait explicitement référence à certains juifs de Médine ayant commis des contrepèteries en vue de se gausser du Prophète ou de musulmans. Les jeux de mots rapportés *in texto* en langue arabe et faisant sens en cette langue indiquent qu'il nous est là rapporté un fait réel et qu'il ne s'agit nullement d'une accusation générale ou abstraite. Du point de vue de la typologie du discours coranique, ce verset s'inscrit en un contexte théologico-dogmatique comme le confirme du reste sa finale : « *ils ne croient que peu* ».[4] Ce qui est donc ici reproché, ce n'est pas tant de jouer sur les mots, mais de le faire sur un sujet qui relève de la foi et, qui plus est, de manière mal intentionnée, v45. De même, l'on note que les rectifications apportées par le Coran sont toutes corrélées à l'exercice d'une foi personnelle correcte et à la compréhension de celle de l'autre. D'ailleurs, le v44 qui introduit ce paragraphe précise clairement que les juifs concernés par ces remontrances coraniques se sont délibérément égarés en se moquant ainsi tout en pensant qu'ils pourraient faire s'égarer les musulmans hors de leur chemin. Par suite, v47, il est conseillé à ces juifs, ou à tous les juifs arabes des tribus de Médine, d'ajouter foi à ce qui est révélé à Muhammad.[5] Nous en déduirons que le Coran considère que tout manque de respect pour la foi de l'autre équivaut à dénigrer sa propre foi.

En ces conditions, et en ayant vérifié à nouveau que pour un tel contexte **dîn** vaut pour *foi*, notre verset se comprend ainsi : « *Parmi ceux qui sont judaïsés, il en est qui retournent les significations des mots. Ils disent : Nous avons entendu et nous avons désobéi ; Entends sans pouvoir entendre ; Sois notre berger ! Ce faisant, ils entortillent avec leurs langues et dénigrent la foi*/**ad–dîn**. *N'aurait-il pas mieux valu pour eux qu'ils disent : Nous avons entendu et nous avons obéi ; Entends ; Considère-nous ! C'eût été pour eux meilleur et plus droit. Mais, que Dieu les rejette pour leur ingratitude,*[6] *ils ne croient que peu.* », S4.V46.

Deutéronome, Chap. V, v24. D'autant plus que le Coran redresse par l'arabe ces calembours faisant sens en arabe.

[1] « *Entends, puisses-tu ne pas être entendu* », la formule **isma‘ ghayri musma‘in** peut avoir d'autres significations : « *Entends, puisses-tu ne rien entendre de désagréable* » ; « *Entends, donne-nous d'entendre* » ; « *entends sans pouvoir entendre* » ; « *Entends qui l'on n'entend pas* ». Celle que nous avons retenue nous semble rendre plus justement le contexte de raillerie et de sarcasme.

[2] Autre possibilité de traduction pour **râ‘inâ** dont la prononciation peut être aisément déplacée : « *Regarde-nous*, *Considère-nous* ; *Favorise-nous* ; *Donne-nous d'attendre* ; *Aie pour nous des égards*. Il semble que de manière subtile, comme pour mieux montrer la vacuité du procédé, le Coran critique les contrepèteries citées en ce verset en jouant lui aussi de l'ambiguïté propre à ce type de jeux de mots. Notre choix de traduction : « *Sois notre berger* », retient que le syntagme **râ‘inâ** est à comprendre au sens propre et de manière non optative : « Tu n'es Muhammad qu'un berger, alors contente-toi de n'*être que notre berger*/**râ‘inâ**. » Il nous semble que le Coran ne pouvait critiquer vertement qu'une locution employée ironiquement, se moquer de ce pâtre prétendant être prophète alors qu'il n'est en réalité qu'un pauvre gardien de troupeaux. Accessoirement, nous aurions là une confirmation d'une donnée biographique fournie par la Sîra.

[3] « *entortillent* », comme la racine **lawâ** : *entortiller des brins pour faire une corde*, ce verbe français possède un sens propre et un sens figuré équivalents à ceux de l'arabe.

[4] Autre traduction possible : *ils ne croient pas sauf quelques-uns.* Mais cette signification ne peut être ici retenue puisque ceux qui sont visés ont déjà été exclus du collectif juif en introduction de ce verset.

[5] Ceci ne signifie naturellement en rien qu'ils soient appelés à se convertir, il s'agit seulement de reconnaître que Muhammad est bien un prophète inspiré par Dieu.

[6] « *pour leur ingratitude*/**bi-kufri-him** ». Comme le verset précise que les juifs en question ne sont pas nécessairement des “ incroyants” mais des gens qui ne « *croient que peu* », le terme/**kufr** revêt ici une de ses

3. f – *S9.V122*

L'énoncé de ce verset médinois est en apparence simple, mais l'on peut observer que l'exégèse en a élaboré plusieurs interprétations destinées à le situer en un contexte militaro-prosélyte et qu'il a été produit à cette fin autant de circonstances de révélation que nécessaire, ceci explique aussi la diversité des traductions proposées. Nonobstant, nous en présentons une première approche strictement littérale : « *Les croyants ne devraient pas tous se disperser. Que ne se mobiliserait donc de chaque clan des leurs un groupe afin de s'instruire quant* **ad–dîn** *et d'avertir leur tribu*[1] *à leur retour ; puissent-ils se garder !* », S9.V122.

Contextuellement et structurellement, ce verset fait suite à une longue harangue coranique destinée à mobiliser les musulmans autour du Prophète contre ses ennemis. Cependant, après une charge contre diverses défections internes, l'accent porte depuis le v111 sur la miséricorde et le pardon divin mis alors en parallèle avec la sincérité vis-à-vis de la Révélation et du Prophète, position théologique exaltée en la conclusion de cette sourate, vs128-129. Il n'y a donc aucune difficulté à identifier là un contexte que nous avions qualifié de théologique et politique pour lequel **dîn** vaut pour *croyance* ou *tradition*. Notre verset peut ainsi aisément être compris comme suit : « *Les croyants ne devraient pas tous se disperser. Que ne se mobiliserait donc de chaque clan des leurs un groupe afin de s'instruire quant à la croyance*/**ad–dîn** *et d'avertir leur tribu à leur retour ; puissent-ils se garder !* », S9.V122.

L'on pourrait nous opposer qu'il était tout aussi logique de comprendre le segment-clef **li-yatafaqqahûna fî-d–dîn** par *s'instruire en religion*. Mais nous observerons que l'objectif de cet enseignement est « *d'avertir*/**li-yundhirû** » afin que ceux à qui il sera transmis puissent « *se garder*/**yaḥdharûn** ». Ces deux verbes expriment des perspectives théologiques bien plus que religieuses et, de plus, s'il s'était agi d'apprendre la religion, il aurait été plus cohérent de dire « afin de l'enseigner à leurs clans » et non « afin de les avertir ». Pour le Coran, *l'avertissement*/**nudhr** est une notion essentielle, elle concerne en de très nombreux versets la prise de conscience de l'unicité de Dieu et de l'existence de l'Au-delà. Points de croyance que l'on imagine très délicats à saisir au cœur de l'Arabie profondément polythéiste et attachée aux cultes de diverses divinités, rituels ne visant rien de plus que la vie présente. Par ailleurs, cette sourate fait allusion à des évènements ayant eu lieu vers la fin de la période médinoise. En cette phase finale de l'apostolat de Muhammad, son message a été accepté par de très nombreuses tribus, non pas tant par élan de foi, mais par le jeu d'alliances contractées suite notamment à la trêve de Ḥudaybiyya. Nous pouvons chronologiquement et thématiquement rapprocher cette situation de celle dont témoigne la fin de S49, elle aussi s'exprimant en un contexte théologico-politique et en une séquence que nous avons précédemment abordée[2]: « *Les Bédouins disent : Nous avons cru. Réponds : Vous ne croyez pas vraiment, mais dites plutôt : Nous nous sommes livrés*/**aslamnâ**. *La foi*/**al–îmân** *n'a pas encore pénétré vos cœurs. Et si vous obéissez à Dieu et Son prophète, Il ne vous lésera en rien de vos œuvres ; Dieu est Tout-pardon, Tout-miséricorde.* », v14. En ces conditions, l'on suppose sans peine que la question est bien celle de la nouvelle *croyance*/**ad–dîn** et que Muhammad ait eu visiblement à insister pour que les

---

acceptions linguistiques premières bien connue : *ingratitude*, et ne peut donc pas signifier *déni* ou autres *mécréance* et équivalents.

[1] Dans le contexte, nous entendons les termes **firqa** et **qawm** selon la terminologie sociale des Arabes, *clan* et *tribu*, et non pas aux sens étymologiques de *groupe* et *gens*. Cf. Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, Éditions Complexe, 1984, Bruxelles, p. 197.

[2] Cf. Chapitre III, 4. f – *S49.V16.*

esprits et les cœurs s'imprègnent réellement de sa révolution théologique. La thèse du monothéisme pur de par sa simplicité même et son aspect réducteur ne pouvait que difficilement s'imposer aux mentalités et cultures bédouines foncièrement enracinées en la riche profusion de leurs croyances et la multiplicité de leurs polythéismes.

4. Occurrences de **dîn** *relatives à la fraternité*

Deux versets seulement feraient en apparence référence à la fraternité religieuse. L'on pourrait s'étonner du peu si l'on admettait que l'un des objectifs premiers du Coran est de fonder une communauté religieuse : la **umma**.

4. a – *S33.V5*

Cette sourate aborde une suite de règles familiales et sociales en dehors du bloc 9-27 consacré à divers conflits guerriers. Les 8 premiers versets sont relatifs à ce type de dispositions et notre v5 peut en un premier temps être lu ainsi : « *Appelez-les* [ces enfants adoptifs] *du nom de leurs pères, ceci est plus équitable auprès de Dieu. Et si vous ne connaissez pas leurs pères, qu'ils soient alors vos frères* **fî-d–dîn** *et vos protégés. Nul grief s'il advient que vous vous trompiez, excepté pour ce que vos cœurs auront accompli délibérément ; Dieu est Tout de pardon et de miséricorde.* », S33.V5.

L'idée exprimée en ce verset, et qui relaie le segment « *Dieu n'a pas fait de vos enfants adoptés vos fils* » du v4, est simple et adaptée au mode d'organisation tribale des sociétés d'alors : lorsque vous adoptez des enfants ne leur donnez pas votre nom de lignage, mais ceux de leurs véritables parents, ceci afin qu'ils conservent leur propre cognation. Dans le cas où leurs parents sont inconnus, ne leur donnez pas votre nom, mais qu'ils soient cependant sous votre responsabilité à titre de "**mawâly**/*protégés*" ou "*affiliés*". Dans la tradition des Arabes, le protégé, souvent un esclave affranchi, demeurait au sein de la tribu et était nommé par un prénom ou un surnom suivi de la mention **mawlâ** untel ou de la tribu unetelle. Il ne faut donc pas penser que c'était en l'occurrence une recommandation que le Coran aurait innovée et sur laquelle il statuerait *de novo*. Au contraire, ceci devait même être la règle en une société où la lignée patrilinéaire revêtait une grande importance et où l'adoption filiative/**tabannî** ne pouvait être que l'exception.[1] Ce faisant, le **mawlâ** était traité comme un frère, c'est-à-dire en principe à égalité avec les autres membres de la famille, ce que traduit l'expression **ikhwânu-kum fî-d–dîn**, formule qui en tout état de cause indique que ces adoptés dont on ne connaît pas la famille ne seront pas réellement vos fils. L'exégèse classique brouille ici les pistes car elle a interprété cette interdiction de l'adoption filiative coranique dans le sens juridique d'une adoption dite plénière et en a déduit que le Coran interdisait à tout adopté les droits filiaux, notamment ceux relatifs à l'héritage de la famille adoptive.[2] Or, ceci ne figure nullement dans le texte de ce verset ou d'autres dont l'objectif littéral se limite au respect du statut personnel de l'adopté en recommandant de tout faire pour lui conserver sa véritable filiation ; nous pourrions rapprocher cela de dispositions correspondant en France à l'adoption dite simple. Nous en déduirons aussi que toutes les polémiques juridiques qui animent le néo-droit musulman actuel quant à l'interdiction de l'adoption dans les formes qu'elle prend en divers droits positifs contemporains n'ont pas de fondement coranique.

[1] Albrecht Noth et Conrad Laurence, *The Early Arabic Historical Tradition, A Source-Critical Study*, Darwin Press, Princeton, 1994.

[2] Notons qu'à cela s'ajoute tout un pan de la législation relative au mariage, la fameuse, mais très douteuse, affaire autour de Zayd ibn Ḥâritha ayant servi en l'occurrence de vecteur à la surinterprétation du Coran.

Le Coran se référant donc à une pratique majoritaire et connue appartenant aux coutumes des Arabes, la locution **ikhwânu-kum fî–d–dîn**, en tenant compte des réserves ci-dessus émises, se comprend alors comme signifiant : *vos frères selon la coutume*/**ad–dîn**.[1] Par ailleurs, nous notons que l'environnement d'énonciation de notre verset ne correspond à aucun des 9 contextes mis en évidence jusqu'à présent. Nous le qualifierons de *contexte pragmatique*, car rien en ce passage n'indique un caractère légiférant ou normatif des dispositions énoncées, puisque ce n'est que la validation d'une pratique en usage par rapport à une autre. De plus, les appliquer relève manifestement de la foi : « *ceci est plus équitable auprès de Dieu* », mais aussi vs1-2, et foi n'est pas loi. En raison de ce nouveau contexte et du fait que la notion de coutume peut englober plusieurs pratiques différentes tout en prenant compte du choix que le Coran opère en la matière, nous rendrons plus précisément **dîn** par *usage*. Ainsi, notre verset se lit-il comme suit : « *Appelez-les du nom de leurs pères, ceci est plus équitable auprès de Dieu. Et si vous ne connaissez pas leurs pères, qu'ils soient alors vos frères selon l'usage*/**ad–dîn** *et vos protégés. Nul grief s'il advient que vous vous trompiez, excepté pour ce que vos cœurs auront accompli délibérément ; Dieu est Tout de pardon et de miséricorde.* », S33.V5.

L'analyse littérale de ce verset aura donc permis la reconnaissance d'un nouveau contexte dit *pragmatique*, situation littérale d'énonciation en laquelle **dîn** correspond à *usage*, sens 5, lequel appartient au groupe lexico-étymologique I produit par l'assimilation arabe du terme pehlevi **dên**.

4. b – *S9.V11*

Nous avons antérieurement analysé le v12 de cette même sourate.[2] Le contexte était indiscutablement politico-religieux et en lien avec la rupture unilatérale par des polythéistes de pactes de non-agression, notamment celui dit de Ḥudaybiyya. En voici la citation : « *Et s'ils violent leurs serments après les avoirs contractés et font violence à votre tradition*/**dîn**, *alors combattez les têtes de la dénégation – ils ne respectent aucun engagement – et ceci afin qu'ils cessent.* » S9.V12. Ce verset envisage précisément le cas de figure inverse de celui qui est exposé à notre v11 dont voici une première approche : « *Et s'ils se repentent, accomplissent la prière et donnent l'aumône, ils sont alors vos frères* **fî-d–dîn** *; et Nous exposons en détail les versets à des gens qui savent.* », S9.V11.

Du point de vue discursif, ce verset fait référence aux polythéistes mentionnés aux vs7-10. Le segment « *ceux avec qui vous avez contracté un pacte auprès du Temple sacré* », v7, indique clairement qu'il s'agit des signataires du traité de Ḥudaybiyya. Les vs9-10 nous apprennent que certains d'entre eux ont transgressé ledit pacte, mais il leur est reproché plus largement de ne pas respecter les « *liens de sang* » et les « *alliances* ». En d'autres termes, leur transgression procède de l'irrespect qu'ils ont porté à la tradition commune aux Arabes, **ad–dîn al–'arab**, inconduite d'autant plus injustifiable qu'elle est le fait de Quraysh, eux qui selon le Coran se prétendent gardiens de cette tradition contre l'innovation apportée par Muhammad. Malgré tout, le v6 recommandait au Prophète de protéger ceux d'entre eux qui lui demanderaient asile afin qu'ils « *entendent la Parole de Dieu* », ce sont les suites de cette conduite qui sont envisagées en notre v11, autrement dit le cas où certains

[1] Encore une fois, l'on serait tenté de comprendre ici **dîn** par *religion*, rapport qu'exégètes et traducteurs établissent systématiquement. Or, ceci ne fait pas sens, car avoir la même religion – laquelle du reste ? – ne modifierait en rien la question de l'interdiction de l'adoption. Pour que cela s'entende ainsi, il faudrait supposer le contraire, c'est-à-dire : du fait que vous avez la même religion, alors voici le statut en cas d'adoption, solution hors texte et hors sujet.

[2] Cf. Partie II, §4, alinéa 4. a – *S9.V12*.

souhaiteraient adopter le message coranique : « *Et s'ils se repentent, accomplissent la prière et donnent l'aumône* ». Or, nous avions établi que le contexte du v12 était politico-religieux et, étant donné la cohésion du passage incriminé, il en est de même pour le v11. En ces conditions, **dîn** valait pour *tradition*, d'où : « *et font violence à votre tradition*/**dîn** », v12, cette tradition est donc ici celle relative à la conduite à tenir quant aux alliances, aux liens de sang et aux traités signés. C'est ce non-respect du **dîn al–'arab** qui est vilipendé sur l'ensemble de ce passage. En appelant malgré tout à ne répondre par la force qu'aux transgresseurs effectifs et en incitant à conserver des rapports corrects avec les membres des tribus concernés qui n'auraient pas participé à ces exactions,[1] le Coran qualifie donc logiquement ceux qui en plus adhéreraient à la *« Parole de Dieu* » de «*frères selon la tradition*/**ikhwânu-kum fî–d–dîn** ». Notre verset se comprendra alors comme suit : « *Et s'ils se repentent, accomplissent la prière et donnent l'aumône, ils sont alors vos frères selon la tradition*/**ad–dîn** *; et Nous exposons en détail les versets à des gens qui savent.* », S9.V11.

L'on serait bien évidemment en droit de supposer que la locution **ikhwânu-kum fî–d–dîn** pourrait signifier « *vos frères en religion* ». Mais, plusieurs faits littéraux militent contre cette hypothèse. Premièrement, nous avons montré que seul le concept de « *tradition* » unissait contextuellement et sémantiquement les divers niveaux et plans mis en jeu dans l'ensemble des versets que nous venons de mentionner. Deuxièmement, nous avons vérifié de manière constante que le contexte déterminait le champ lexical : à contextes identiques significations équivalentes. Troisièmement, le Coran n'établit pas le lien de fraternité par rapport à la religion mais par rapport à *la foi*. Cette position est selon la théologie coranique cohérente, nous l'avons à maintes reprises rencontré : le Coran ne défend pas une religion contre une autre, mais la foi/**al–îmân** contre le *déni de foi*/**al–kufr**, et c'est à ce titre qu'il établit un rapport de fraternité. Aussi trouvons-nous en S49.V10 « *les croyants sont frères* », et en S59.V10 « *nos frères qui nous ont précédés en la foi* ». Quatrièmement, du point de vue structurel la locution **ikhwânu-kum fî–d–dîn**/*ils sont alors vos frères selon la tradition*, v11, est en rapport antinomique avec celle du v12 : **wa ṭa'anû fî dîni-kum**/*ils font violence à votre tradition*, et rien ne permettait en ce dernier verset de supposer que les transgresseurs du pacte faisaient violence à la religion, si tant est que cette expression ait eu un sens en langue arabe concrète, seul le français peut ici réifier des concepts.

5. Occurrences de **dîn** *et notions de "jihâd"*

Dans le Coran, 5 versets impliquent le terme **dîn** en des énoncés en lien avec la notion de combat et/ou jihâd.

5. a – *S8.V72*

Ce premier verset est le seul qui associe le terme **dîn** non pas avec jihâd, mais plus précisément avec le verbe **jâhada**. La question première renvoie donc à la possibilité d'une guerre menée au nom de la religion, ce qu'en Occident nous nommons "guerre sainte".[2] En

[1] Nous retrouvons ici un point transmis par la tradition hagiographique : le traité de Ḥudaybiyya conclu entre Muhammad et Quraysh prévoyait que d'autres tribus puissent s'allier avec l'une ou l'autre des deux parties en ce qui concernait la trêve des combats décidée pour une durée de dix ans. Le Coran en S8.V72, verset que nous allons analyser au paragraphe ci-après, est au demeurant explicitement en lien avec ce type d'alliance.

[2] Nous disons « en Occident », car en arabe et dans l'ensemble des corpus islamiques classiques l'équivalent linguistique de guerre sainte, **al–ḥarb al–muqaddasa**, n'est jamais conceptuellement formulé. Cf. Bernard Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 110-138.

voici une première approche : « *Certes, ceux qui ont cru et se sont exilés*[1] *et ont lutté*/**jâhadû**[2] *de leurs biens et de leurs personnes sur le chemin de Dieu*[3] *et ceux qui les ont accueillis et aidés, ceux-là sont alliés les uns les autres. Quant à ceux qui ont cru et qui ne se sont point exilés, vous n'êtes point tenus envers eux par un lien d'assistance et de protection jusqu'à ce qu'ils s'exilent effectivement. Mais s'ils vous demandent secours* **fî–d–dîn**, *alors vous leur devez secours, sauf contre des tribus auxquelles un pacte vous lie. Et Dieu observe parfaitement ce que vous œuvrez.* », S8.V72.

Ce verset fait clairement allusion à la **hijra**/*exil*, point de départ de la deuxième étape de l'apostolat de Muhammad. Il établit la différence entre les musulmans que l'on a appelés **muhâjirûn**/*ceux qui se sont exilés* de La Mecque vers Médine et ceux qui les ont accueillis et soutenus en ce même lieu, dits **anṣâr**/*auxiliaires* ou *aides* et, d'autre part, ceux qui sont restés à La Mecque. Des premiers, les exilés et leurs hôtes médinois, il est dit qu'ils sont « *alliés les uns les autres* », solidarité reposant sur un principe tribal traditionnel, la **walâya**,[4] mais transcendé par la notion de « *chemin de Dieu* », c'est-à-dire au nom d'un engagement de foi et non plus au nom de la seule appartenance clanique. Des seconds, ceux qui ne se sont pas exilés, là où l'on se serait attendu d'après les schémas islamiques comme islamologiques à leur suite à ce qu'ils soient eux aussi inclus en cette assistance mutuelle, il est dit au contraire qu'ils n'en font pas partie : « *vous n'êtes point tenu par un lien d'assistance et de protection* ». Nous en déduisons directement que le Coran n'institue pas ici de solidarité religieuse, ou même de foi, la nouvelle **walâya** repose donc sur la participation effective et engagée en la communauté des croyants réunis autour du Prophète. L'on ne peut donc pas s'attendre à ce que la locution « *mais s'ils vous demandent secours* **fî-d–dîn**, *alors vous leur devez secours* » puisse signifier « *s'ils vous demandent secours*/**istanṣarû-kum** *au nom de la religion*/**fî–d–dîn** ». En clair, les croyants de Médine ne sont liés par aucun contrat moral, spirituel ou politique leur imposant de secourir d'autres musulmans au nom du fait qu'ils auraient la même religion qu'eux. Le Coran propose là un double dépassement, une révolution sociétale et théologique. Cette position passera très rapidement aux oubliettes de l'histoire de l'Islam, l'esprit de corps tribal, ou **'aṣabiyya**, reprendra très vite le dessus. Il est toutefois envisagé une exception : « *alors vous leur devez secours* », dérogation qui ne doit pas contredire le principe venant d'être énoncé. De plus, celle-ci connaît à son tour une réserve : « *sauf contre des tribus*/**qawm** *auxquelles un pacte vous lie* ». Comme nous l'avons rappelé,[5] ceci se comprend en fonction d'une clause du traité de Ḥudaybiyya envisageant que d'autres tribus que Quraysh pouvaient, quant à la trêve des combats entre les deux camps, soit s'associer aux qurayshites, soit à Muhammad. Présentement, ce qui est donc en jeu n'est pas d'ordre religieux, mais relève de ce qui constituait le socle de ce type de pactes ou d'alliances entre les Arabes : la tradition de fidélité à ce type d'engagements essentiels à l'équilibre de survie du système tribal bédouin.

---

[1] Le verbe **hâjara** traduit la notion *d'exil*, forcé ou volontaire, bien plus que celle d'émigration. Du reste, exiler provient du bas latin *exilire* qui signifie *bannir*.

[2] Nombre de commentateurs et à leur suite de traducteurs rendent en ce verset la forme III **jâhada** par : ils ont combattu en la voie de Dieu, renvoyant ainsi à la notion de **jihâd fî-sabîl li-llâhi** dans le sens de *combat pour la cause de Dieu*, locution qui au demeurant est sous cette forme précise absente du Coran. Bien évidemment, s'agissant de *l'effort*/**jihâd** consenti par les musulmans exilés de La Mecque vers Médine sous la pression de Quraysh, la notion de **jihâd** au sens de combat, *lutte*, ne peut s'entendre qu'au sens second. Nous aurions donc pu traduire littéralement par : *qui se sont efforcés sur le chemin de Dieu*.

[3] Associé à l'idée d'exil, d'efforts et d'investissements humains pour y parvenir, le terme **sabîl** nous paraît en la circonstance devoir rester proche de son sens premier : *chemin*, celui du trajet parcouru de La Mecque jusqu'à Médine, sans pour autant en retirer la notion d'exil pour *la cause*/**as–sabîl** de Dieu.

[4] Notion complexe qui recoupe celles de parenté, de solidarité clanique, de responsabilité commune, de secours mutuel, de risque partagé, d'obligation de soutien et de protection.

[5] Cf. notre note 1 page précédente.

Nous qualifierons donc sans peine le contexte de politico-religieux et comprendrons conséquemment le segment « *mais, s'ils vous demandent secours* **fî–d–dîn** » comme étant relatif à un manquement à la tradition des Arabes se traduisant en l'occurrence par la persécution de musulmans. Or, en ce contexte maintes fois rencontré, **dîn** vaut pour *tradition*,[1] d'où : « *s'ils vous demandent secours suivant la tradition*/**fî–d–dîn** », c'est-à-dire au nom du fait qu'elle a été transgressée. Cependant, nous soulignons encore une fois que cette aide est à son tour conditionnée : « *sauf contre des tribus auxquelles un pacte vous lie* ». Le respect des pactes fait partie intégrante de la tradition, **dîn al–'arab**, et nous constatons à nouveau que le lien religieux n'est pas de mise envers les coreligionnaires. Notre verset signifiera donc : « *Certes, ceux qui ont cru et se sont exilés et ont lutté de leurs biens et de leurs personnes sur le chemin de Dieu et ceux qui les ont accueillis et aidés, ceux-là sont alliés les uns les autres. Quant à ceux qui ont cru et qui ne se sont point exilés, vous n'êtes point tenus envers eux par un lien d'assistance et de protection jusqu'à ce qu'ils s'exilent effectivement. Mais s'ils vous demandent secours suivant la tradition/***ad–dîn**, *alors vous leur devez secours, sauf contre des tribus auxquelles un pacte vous lie. Et Dieu observe parfaitement ce que vous œuvrez.* », S8.V72.

Incidemment, et au sujet de la non-entraide systématique entre musulmans, il est connu que les commentateurs comme les Sîra rapportent des cas précis de musulmans qui ne purent ainsi être secourus alors même qu'ils étaient opprimés par Qurasyh à La Mecque du fait que le Prophète avait signé avec eux le pacte de Ḥudaybiyya.[2] Même si nous ne prêtons pas grand crédit à la précision excessive des récits attachés à ce verset, ils témoignent aussi à notre sens d'une perception chronologique intéressante, car notre verset 72 appartient à ce qui en l'état est la conclusion de S8. Or, la sourate 9 débute justement par l'ordre divin indiquant que puisque Quraysh a rompu ce pacte, les musulmans n'y sont plus tenus. Nous trouvons là un argument direct en faveur de la continuité à l'origine entre S8 et S9. Cette hypothèse conforte aussi l'opinion de ceux qui constatent que le respect de l'ordre quantitativement dégressif du Coran nécessiterait que S8 et S9 aient formé une seule entité textuelle.

5. b – *S2.V193*

Ce verset s'inscrit en un long chapitre, vs188-218, consacré aux préparatifs psychologiques et religieux de la première umra, ou visite pieuse, que Muhammad et les primo-musulmans décidèrent d'accomplir, mais qu'ils ne purent réaliser. Le déroulement complet de ce processus d'obstruction aboutira à la signature du traité dit de Ḥudaybiyya.[3] Cette décision à haut risque a été prise alors même que Muhammad était politiquement en situation de faiblesse et que Quraysh demeurait le maître incontesté de La Mecque et le gardien de la Kaaba. En ce passage, outre des recommandations religieuses et cultuelles, est donc logiquement évoquée l'éventualité d'un refus de Quraysh, voire d'une agression

[1] « *Tradition* », mais aussi *culte*. Bien évidemment, les réserves que nous avons émises quant à une supposée solidarité religieuse écartent *de facto* le sens de culte.

[2] Ces faits sont en contradiction avec le devoir de solidarité religieuse entre musulmans que l'Islam a quasi sacralisé. Nous pourrions en déduire qu'il y a très certainement un fond historique à ces récits puisqu'ils s'opposent profondément à la doxa. Quoi qu'il en soit, les ulémas considéreront que cette situation ne fut que passagère et que par la suite la fraternité islamique devint une obligation personnelle et collective imprescriptible, sauf qu'il ne fut alors pas possible d'en trouver des preuves coraniques, le Hadîth y suppléera.

[3] Nous venons d'évoquer certains aspects du traité de Ḥudaybiyya lors de l'étude des deux derniers versets, S8.V72 et S9.V11. Rappelons que cette tentative de umra aux alentours de l'an VI de l'Hégire se soldera par un échec pour Muhammad qui ne pourra entrer à La Mecque pour y accomplir les rites, mais aussi par un accord politique garantissant pour dix ans la paix entre musulmans et qurayshites, ainsi que par la possibilité pour Muhammad et ses coreligionnaires de revenir l'année suivante accomplir cette umra.

physique de sa part. Voici la présentation de notre verset : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition*/**fitna** *et que* **ad–dîn** *soit à Dieu. S'ils cessent… il n'y a point d'hostilité si ce n'est envers les iniques.* », S2.V193.

Ce verset ne se comprend qu'en fonction de ceux qui le précèdent : « *Et luttez sur le chemin de Dieu contre ceux qui vous combattent et ne soyez pas les assaillants, Dieu n'aime point les transgresseurs.* [190] *Tuez-les où que vous les trouveriez, chassez-les d'où ils vous aurez chassés, car la sédition est plus grave que de tuer. Mais, ne les combattez point au sein du Temple sacré tant qu'ils ne vous y auraient pas livré combat et, s'ils vous combattent, tuez-les, tel est le salaire des dénégateurs !* [191] *S'ils cessent, alors Dieu est certes Tout de pardon et de miséricorde.* [192] » Deux hypothèses y sont envisagées. La première : que Quraysh ou autres s'en prennent aux pèlerins lors de leur déplacement, v190, ce qui est contraire à la tradition de trêve sacrée en période de pèlerinage. La deuxième concerne une agression au sein même de l'enceinte de La Mecque, lieu dont la sacralité comportait pour tous les Arabes l'interdiction de tout combat ou conflit, v191.[1] Globalement, le passage en lequel s'inscrit notre verset entremêle des recommandations quant aux rituels de pèlerinage et à l'éthicisation que suppose la nouvelle foi, mises en garde et harangues au cas où de telles situations adviendraient. Le contexte peut être qualifié sans difficulté de politico-religieux,[2] situation en laquelle **dîn** vaut pour *tradition* ou *culte*. Présentement, l'aspect cultuel du propos l'emporte nécessairement puisqu'il n'est guère possible selon la logique coranique de supposer qu'il soit dit *combattez-les… jusqu'à ce que la tradition*/**ad–dîn** *des hommes soit à Dieu*, le choix du terme *culte* s'impose donc. Ce faisant, la construction **wa yakûna ad–dînu li-llâhi** se comprend comme signifiant « *et que soit voué le culte à Dieu* ».[3] Littéralement, certains n'hésitent pas à traduire ce syntagme par « *et que la religion soit à Dieu* », énoncé qui dans l'absolu comme selon le Coran ne fait pas sens, la religion est par essence pour les hommes et par eux accomplie. Contextuellement, il s'agit bien d'encourager les musulmans à résister à l'agression transgressive afin de pouvoir accomplir la dite umra, même si par la suite les évènements prendront une autre tournure et se solderont par la conclusion du traité dit de Ḥudaybiyya. Notre verset s'entend donc comme suit : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que soit voué le culte*/**ad–dîn** *à Dieu. S'ils cessent... il n'y a point d'hostilité si ce n'est envers les iniques.* », S2.V193.

5. c – *S8.V39*

Bien que cette sourate semble débuter par un rappel de la bataille dite de Badr ayant opposé en l'an II de l'Hégire le Prophète aux qurayshites et que certains aient lié ce verset à la revanche prise par ces derniers à Ohod, l'incertitude règne quant à savoir à quel combat

[1] À ce sujet voir l'analyse de S2.V217 dont voici le rappel littéral: « *Ils t'interrogent quant au combat durant le mois sacré, réponds : Y livrer combat est grave, mais barrer le chemin de Dieu, le dénier, de même pour le Temple sacré et expulser ses hôtes, cela est plus grave auprès de Dieu, car la persécution est pire encore que de tuer. Et ils ne cesseront de vous combattre jusqu'à vous éloigner de votre tradition*/**dîni-kum** *autant qu'il leur est possible. Qui d'entre vous se détourne de sa tradition*/**dîni-hi** *et meurt dénégateur… Ceux-là leurs œuvres sont vaines en ce monde et en l'Autre et ceux-là seront les hôtes du Feu, ils y séjourneront à jamais.*» Cf. Partie II, Chapitre VII, § 2. Étude de **dîni-hi**.

[2] Contexte que nous avions logiquement déjà noté pour S2.V217, cf. note supra.

[3] Présentement la locution **ḥattâ yakûna ad–dîna li-llâhi** ne peut signifier « *jusqu'à ce que la religion soit à Dieu* », car l'on ne peut pas dire que Dieu ait une religion ! Par contre, la construction du verbe d'état **kâna/yakûna** avec la préposition « **li** » indique que le **dîn** ou *culte* doit être rendu ou voué à Dieu, le rituel doit être pleinement accompli, ce qui est fondamentalement la démarche du pèlerinage.

ce verset alluderait.[1] Quoi qu'il en soit de cette difficulté, nous notons que ce verset est quasiment identique à celui que nous venons d'étudier, d'où : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que* **ad–dîn** *soit à Dieu entièrement. S'ils cessent… certes Dieu observe parfaitement ce qu'ils œuvrent.* », S8.V39. Or, le v34 est explicite quant au contexte : « *Ils s'opposent à l'accès au Temple sacré…* », et les vs35-37 ne sont rien d'autre qu'une critique religieuse des croyances et des pratiques des polythéistes qurayshites. Le verset 38 est destiné à leur être lu et il les invite à cesser leurs agissements. La similitude textuelle et contextuelle indique que nous sommes encore une fois en une phase relevant de la crise de Ḥudaybiyya. Le propos de notre verset est donc, à deux variantes[2] près, similaire : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que soit voué le culte*/**ad–dîn** *à Dieu entièrement. S'ils cessent… certes Dieu observe parfaitement ce qu'ils œuvrent.* », S8.V39.

À cette occasion, nous aurons à nouveau constaté que l'analyse littérale permettait de retrouver la synchronie du propos coranique. Cette approche ne correspond pas à la chronologie supposée des sourates ni à la diachronie des exégèses classiques tout autant qu'islamologiques. Pour autant, nous ne pensons pas qu'il serait de la sorte possible de reconstituer une chronologie du Coran, mais bien plutôt de procéder à une réévaluation de ses thématiques événementielles, réétalonnage sans aucun doute porteur de sens, c'est-à-dire de sens littéral.

5. d – *S60.V8 ; S60.V9*

Ces deux derniers versets de la présente étude fonctionnent en paire opposée. D'après les faits qu'elle mentionne, cette sourate de 13 versets est sans conteste médinoise, mais, contrairement à ce que l'orientalisme supposait, elle nous paraît homogène car elle décline une seule et même thématique selon deux axes [3]: les rapports entre les musulmans médinois et les polythéistes mecquois. Même si les vs10-12 ont été mis en relation avec une situation résultant des accords de Ḥudaybiyya,[4] en fonction des données textuelles cette sourate se situerait manifestement, mais sans plus de précision, dans les suites de la Hijra/*l'exil* à Médine, c'est-à-dire bien avant Ḥudaybiyya. Nous en proposons comme à l'accoutumée une

[1] Au point que l'on put dire aussi que notre v39 faisait allusion au retour de Jésus sur terre. Moment où selon l'eschatologie musulmane, assisté par les musulmans, Jésus exterminera les juifs et les chrétiens à moins qu'ils n'adhèrent à l'Islam ; la religion, c'est-à-dire l'Islam, sera donc ce jour-là uniquement à Dieu. L'on goûtera le fragile alliage d'interprétation et de surinterprétation composant cette exégèse. Cependant, ce glissement interprétatif hors de l'espace-temps traduit parfaitement que ce verset fut perçu comme ne faisant pas allusion à un évènement historique identifiable, en ce cas il pouvait avoir une signification générale ou, par exemple, eschatologique.

[2] D'une part, nous notons l'ajout textuel de « *entièrement*/**kullu-hu** », ce qui s'agissant du pèlerinage à la Kaaba se comprend comme le fait que le culte, c'est-à-dire l'ensemble des rites, puisse être entièrement accompli par Muhammad et ses fidèles. Ceci écarte d'autant plus l'idée que **dîn** ait pu ici signifier religion. D'autre part, la différence dans la finale : « *s'ils cessent… certes Dieu observe parfaitement ce qu'ils œuvrent* » versus » « *s'ils cessent... il n'y a point d'hostilité si ce n'est envers les iniques* » correspond seulement à deux séquences complémentaires d'une même situation.

[3] Le premier est défendu par les vs1-3, il s'agit d'une condamnation de la **'aṣabiyya**, esprit de corps clanique que le Coran veut dépasser au nom de la foi ; cf. supra S8.V72. Le second, v10-12, concerne la conduite à tenir dans le cas de femmes, musulmanes ou non, qui fuiraient l'un ou l'autre des deux camps.

[4] En effet, les Sîra rapportent qu'une clause d'extradition bilatérale visait les musulmans ou les polythéistes qui passeraient d'un camp à l'autre. Concernant les cas identiques pour les femmes, le Coran serait intervenu pour préciser en quelque sorte qu'elles n'étaient pas comprises par les termes de cette clause. L'argutie nous paraît spécieuse, mais surtout nous ne pouvons dédouaner le fait qu'il s'agirait là d'une construction historico-exégétique destinée à donner sens aux vs10-12. Le texte même de ces versets ne permet pas une telle affirmation.

première approche : « *Dieu ne vous défend point de faire montre de piété filiale*[1] *et d'équité à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus* **fî–d–dîn** *et ne vous ont pas expulsés de vos demeures.* [8] *Mais Dieu vous défend de vous allier à ceux qui vous ont combattus* **fî–d–dîn** *et vous ont expulsés de vos demeures et ont participé à votre expulsion.*[2] *Quiconque s'allie à eux, ceux-là sont les injustes.* [9] », S60.V8-9.

Les vs1-2 de cette sourate évoquent les fortes tensions et inimitiés entre musulmans réfugiés à Médine et Quraysh les ayant expulsés de leur "patrie", La Mecque, et ils posent de ce fait que les musulmans ne doivent pas s'allier à eux ni en cultiver l'amitié. Cette remarque n'est pas absolue, mais vise en réalité la **'aṣabiyya**, cet esprit de corps tribal dont ces musulmans arabes étaient pleinement empreints, v3, ces exilés avaient donc du mal à rompre avec leurs liens tribaux mecquois. Une notion essentielle, il est rappelé en ce v1 la cause première de cette situation : la foi monothéiste, « *ils expulsent le Messager et vous-mêmes du fait que vous croyez en Dieu votre Seigneur* », v1.[3] Par suite, les v4-6 offrent comme modèle de réflexion Abraham et ses proches qui, eux aussi, eurent à souffrir selon le Coran de persécutions et qui, en conséquence, se détournèrent complétement de leur peuple resté idolâtre. Là encore, la problématique est centrée sur la foi monothéiste versus polythéisme. Cependant, le v7 module cette position extrême en laissant espérer que les déchirements familiaux et claniques engendrés par la nouvelle foi des musulmans puissent un jour, de par la volonté de Dieu, s'apaiser : « *Il se pourrait que Dieu institue de l'amour entre vous et ceux parmi eux envers qui vous aurez été hostiles.*[4] *Dieu est Omnipotent et Dieu est Tout de pardon et de miséricorde.* »[5] Enfin, si nous examinons les vs10-12, nous constatons sans peine qu'à partir d'une situation concrète la problématique centrale est encore l'antinomie dogmatique entre la foi monothéiste et les croyances polythéistes. Nous avons à maintes reprises rencontré ce contexte, puisque ce sujet est central en l'économie coranique, et l'avons qualifié de théologico-dogmatique, cas pour lequel **dîn** vaut donc pour *foi*. Du reste, puisque nous avons montré que cette sourate s'inscrit dans la période faisant suites à l'exil des musulmans et du Prophète à Médine, comment supposer logiquement qu'il serait dit en parlant de Quraysh « ceux qui vous ont combattus *à cause de la religion*/**fî–d–dîn** » ? En effet, il s'agirait là d'un quasi anachronisme puisque, quelles que soient les théories et le sens du terme, il est admis que l'Islam ne s'est constitué en tant que religion que progressivement lors de la période médinoise. De notre point de vue littéral, le

---

[1] Il est majoritairement retenu pour **tabarrû-hum** le sens général de *être bienfaisant à leur égard*. Étant entendu que le cœur du problème est la **'aṣabiyya**, il nous paraît plus juste de conserver à ce verbe son sens premier : *être bon envers ses parents*, d'où *piété filiale*.

[2] Nous notons que les segments « *vous ont expulsés de vos demeures – ont participé à votre expulsion* » sont articulés par un « *et*/**wa** » et non pas un « **aw**/*ou* » comme l'on aurait pu s'y attendre. Ainsi, J. Berque ignore-t-il cette subtilité et introduit en sa traduction le « *ou* » logiquement supposé. Pourtant, cette précision sémantique est nécessairement à prendre en compte, nous en déduisons que le premier groupe désigne par métonymie l'ensemble des mecquois et le second groupe ceux qui ont pris réellement une part active en ces expulsions. Ce sont donc eux qui sont réellement concernés par le propos ostracisant du Coran en ce passage.

[3] Nous notons pour ce segment l'emploi en arabe du présent alors que ce qui précède est au passé. Peut-être peut-on tirer de cette variation de temps l'idée que les faits incriminés sont très proches ou viennent de se produire. Nous serions là au tout début de la période médinoise, ce qui ne correspond pas au rang chronologique traditionnellement attribué à cette sourate.

[4] Un détail sémantique peut ici retenir notre attention. Nous notons qu'il s'agit de l'hostilité des musulmans envers ces mecquois et non le contraire. Si les évènements historiques ont séparé ces familles, il ne faut pas pour autant que leur ressentiment se transforme en haine, car ce verset rappelle que l'amour entre les hommes, plus précisément peut-être entre les membres d'une même famille, doit rester primordial même quand la foi les sépare. Sous un autre aspect, ceci peut aussi être compris comme indiquant : ne craignez pas de réaliser cette rupture clanique et familiale du fait de votre hijra, vs1-3, car Dieu vous laisse entendre que cela pourra un jour s'arranger, rien n'est donc irrémédiable.

[5] De cette relativisation l'on peut aussi déduire que le modèle d'Abraham n'a de valeur qu'archétypale.

Coran témoigne largement de cette absence de construction tout comme il ne cite et n'envisage le contentieux entre Muhammad et Quraysh que sous l'angle de la foi, c'est-à-dire sa détermination à ne vouloir adorer qu'un seul Dieu et à abandonner les autres divinités. Pour conclure, nous ajouterons que nous avons très régulièrement démontré que pour les Arabes le mot **dîn** en tant que qualifiant l'ensemble de leurs croyances et pratiques rituelles ne pouvait être réduit à la notion de religion, mais qu'il revêtait une dimension sociétale et culturelle plus vaste dite **dîn al–'arab**. Nos deux versets se comprendront donc comme suit : « *Dieu ne vous défend point de faire montre de piété filiale et d'équité à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus pour la foi*/**ad–dîn** *et ne vous ont pas expulsés de vos demeures. Dieu, certes, aime ceux qui sont équitables.* [8] *Mais Dieu vous défend de vous allier à ceux qui vous ont combattus pour la foi*/**ad–dîn** *et vous ont expulsés de vos demeures et ont participé à votre expulsion. Quiconque s'allie*[1] *à eux, ceux-là sont les injustes.* », S60.V8-9.

L'on notera la tempérance du v8 en accord avec l'ouverture du v7 proposant un dépassement magnanime des ressentiments. La question centrale étant la foi et non la situation politique, il n'est pas envisagé de clivage ou de conflit au nom de ladite foi. En ce sens le v9 fixe clairement la limite entre l'interdiction de l'alliance et l'encouragement à la piété filiale et à l'équité. L'analyse littérale des 5 versets liant à priori notion de **dîn** et notion de *combat* aura fourni des résultats différents de ceux que soutiennent les exégèses classiques et islamologiques. En effet, ces versets étant de plus textuellement très circonstanciés, puisque quatre sur cinq sont en rapport avec l'histoire du traité de Ḥudaybiyya, aucun ne relie à vrai dire le jihâd entendu comme signifiant guerre ou combat, à une quelconque défense ou lutte d'expansion de la religion.

6. Une occurrence de **dînan**

Nous avions signalé en introduction de ce chapitre l'existence dans le Coran de quatre versets comportant le terme **dîn** sous la forme **dînan**.[2] Trois d'entre eux ont la particularité de mentionner le terme **islâm** ou la racine verbale **aslama** associés au complément de manière **dînan** et seront de ce fait étudié au chapitre consacré à l'étude du substantif **islâm**. Le quatrième, S6.V161, ne comporte que ledit complément : **dînan**, ce qui justifie que nous l'analysions au présent chapitre. Ce verset appartient à une sourate unanimement reconnue comme mecquoise. En voici une première approche : « [Ô Muhammad] *Dis : En vérité mon Seigneur m'a guidé sur une voie*/**ṣirâṭin** *de rectitude*/**mustaqîm**, **dînan** *droite*/**qiyaman**, *credo*/**milla** *d'Abraham, avec inclination*/**ḥanîfan** *– Il ne fut point au nombre des polythéistes.* », S6.V161.

L'on remarque d'emblée l'accumulation de mots-concepts pour ce bref verset. Le premier est aisément identifiable, **aṣ–ṣirâṭ** est pour les Arabes une *voie*, c'est-à-dire une piste large et droite, mais l'emploi au sens abstrait de Voie : *conduite et mise en œuvre afin d'atteindre un objectif* est sans doute un néologisme coranique.[3] Le participe passé adjectivé

[1] Le verbe **tawallâ**/*s'allier* se comprend ici non pas au sens militaire ou politique, mais clanique, puisque, répétons-le, la **'aṣabiyya** des Arabes est seule ici mise en cause.
[2] Soit : S3.V85 ; S4.V125 ; S5.V3 ; S6.V161.
[3] Ce vocable était parfaitement naturalisé en l'arabe pré-coranique puisque nous le trouvons dans le Coran aux trois cas de flexion. Cependant, l'on note que **ṣirâṭ** est employé uniquement au singulier et constamment associé en 42 occurrences à l'adjectif **mustaqîm**, forme figée plaidant pour un emploi au sens figuré. Le mot **ṣirâṭ** exprime *largeur* et *ligne droite*, une *voie* donc. Notons que l'on ne retrouve pas cette double spécificité pour les termes arabes de même champ lexical, ex. : **sabîl**/*chemin fréquenté*, *route*, *allée* ; **ṭarîq**/*piste plus ou*

mustaqîm dérive de la forme X **istaqâma** connotant les notions suivantes : *se dresser*, *se mettre* et *se tenir debout*, mais aussi *être droit*, *rectiligne*, *se diriger droit*, *être correct*, *en bon état*. Étant entendu que le mot **ṣirâṭ**/*voie* indique le fait d'être droit dans un plan horizontal, **mustaqîm** doit connoter préférentiellement la notion de verticalité pour celui qui emprunte cette voie, ce qui nous a fait opter pour l'emploi de *rectitude* en lieu et place de son para-synonyme *droiture*.[1] Nous observerons que le syntagme **ṣirâṭ mustaqîm** est grammaticalement indéterminé par l'absence de l'article, ce qui le distingue de la célèbre locution **as–ṣirâṭa al–mustaqîm** et explique que nous écrivions présentement « *voie* » sans majuscule.[2] Nous ne reviendrons pas sur les termes **milla**/*credo* et **ḥanîf**/ *avec inclination*/ que nous avons précédemment rencontrés.[3]

Quant à notre mot-clef **dînan**, il fait partie de la locution **dînan qiyaman** dont nous avions antérieurement étudié plusieurs occurrences d'une forme proche : **ad–dîn al–qayyim**. Nous avions alors démontré qu'en un contexte théologico-dogmatique **dîn** y valait pour *foi*, d'où *la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**.[4] Présentement, nous constatons l'existence d'une variante de lecture/**qirâ'a** proposant la lecture **qayyiman** en lieu et place de **qiyaman**, termes que les lexiques donnent de significations équivalentes, ce qui rapprocherait encore plus nos deux locutions. Or, cette variante n'apparaît pas pour les trois autres occurrences recensées (cf. note 4) et ceci s'explique probablement par le fait que **qiyaman**/*droit* ne peut se comprendre qu'au sens propre alors que **qayyiman**/*droit* peut aussi s'entendre au sens figuré. De la sorte, cette variante semble destinée à renforcer l'idée que **dînan** puisse signifier *en matière de religion* puisqu'il est concevable au sens figuré de dire qu'une religion soit droite, c'est-à-dire juste et sans défaut, l'objectif étant de l'assimiler à la fois au **ṣirâṭ mustaqîm** et à la **milla** d'Abraham. Notre traduction de "référence" rend du reste compte de cette intention : « *...Mon Seigneur m'a guidé vers un chemin droit, une religion droite, la religion d'Abraham…* ».[5] Nous considérerons donc que

---

moins large battue par les pas, sentier ; **najd**/*voie aplanie située sur un plateau*, une *draille* ; **shir'a**/*chemin en ligne droite* ; **'aqaba**/*montée abrupte* ; **minhâj**/*chemin bien tracé*, *route*. Autant de termes concrets que le Coran exploitera aussi de manière figurée ou abstraite. Signalons que pour les trois occurrences restantes, le terme **ṣirâṭ** signifie explicitement *voie* au sens concret, ex. : « *Rassemblez ceux qui furent injustes ainsi que leurs épouses et tout ce qu'ils adoraient hormis Dieu, puis guidez-les vers la voie*/**ṣirâṭ** *de la Fournaise.* », S37.V22-23. Le **ṣirâṭ** y est le chemin menant à l'Enfer, l'on imagine aisément qu'il s'agit bien plus d'une route large, *une voie*, que d'un chemin ou un sentier. Les deux autres occurrences sont S7.V86 et S36.V66, de manière remarquable elles aussi en lien avec le large accès qui mène en Enfer.
D'un point de vue étymologique, Ibn Qayyîm al–Jawziyya en son « *Badâ'i'u at–tafsîr* » suppose que **ṣirâṭ** dérive des racines arabes **ṣaraṭṭa** et **aṣraṭa**, hypothèse assez fantaisiste que les lexicographes arabes ont sagement rejetée. Ces deux formes sont à l'évidence des constructions postérieures destinées à arabiser coûte que coûte le mot **ṣirâṭ**. De même, il a été soutenu que **ṣirâṭ** pouvait aussi être prononcé **sirâṭ**, ce qui le relierait à la racine **saraṭa**, laquelle fournit les sens de *avaler goulûment*, *voracité*, *gloutonnerie*, etc., champ lexical qui n'est guère compatible avec l'idée de *chemin* ou de *route*, sauf à beaucoup spéculer. De fait, en arabe, le mot **ṣirâṭ** est isolé et il n'existe aucun autre terme de la même famille qui permettrait de supposer qu'il soit dérivé d'une racine verbale connue, ce qui en soi signe son origine étrangère. Déjà As–Suyûṭî dans son « Itqân » supposait que **ṣirâṭ** provenait du latin *strata*, terme introduit par les Romains au Moyen-Orient en même temps que la construction des voies éponymes, voies de communication vers le Nord que les caravaniers Arabes ne manquèrent pas d'emprunter. Le latin *strata* – toujours présent en italien pour désigner une route/*strada* – est l'ellipse de *via strata* : voie pavée.

[1] Le terme rectitude évoque en français la valeur éthique, intellectuelle ou morale, d'une personne droite. C'est à la fois se tenir droit, être ferme en ses comportements et être droit moralement, l'image d'un homme droit sur une voie droite, double verticalité donc que la locution **ṣirâṭa al–mustaqîm** exprime parfaitement.

[2] En réalité, cette locution n'apparaît qu'à deux reprises dans le Coran, dans la Fâtiḥa, S1.V6, et en S37.V118. Leur analyse montre qu'en ce cas le méta concept coranique qu'elle exprime : « *Voie* », justifie la majuscule.

[3] Cf. S30.V43 ; Partie II ; § 2, alinéa 2. a.

[4] Cf. Idem : S12.V40 *;* S30.V43. S30.V30.

[5] Opus cité, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, 1989, p. 150. L'on note que ce type de traduction est conforme à la construction orthodoxe quant à la nature de l'Islam. Selon la doxa,

le texte premier porte **qayyiman** et que **qiyaman**, que l'on trouve dans la recension dite Ḥafṣ que nous suivons comme texte coranique de base, est une variante exégétique orientée.

Ceci étant, sachant que la sourate VI comporte 165 versets, notre v161 appartient aux 5 versets composant sa conclusion. Celle-ci fait suite à un long excursus théologique destiné à vaincre les résistances et oppositions des Qurayshites polythéistes, vs145-160. Nous retrouvons là le contexte théologico-dogmatique en lequel pour **ad–dîn al–qayyim** le terme **dîn** signifiait *foi*, signification que nous retiendrons donc de principe. Nous ajouterons que la locution **dînan qiyaman** tout comme les termes **milla** et **ḥanîf**, et à la différence du syntagme **ṣirâṭin mustaqîm**, ne sont pas grammaticalement déterminés par la préposition « **ilâ** ». Ceci veut dire qu'ils ont pour fonction de qualifier ledit syntagme. Or, puisque le terme **ṣirâṭ** ne peut désigner une religion, ceci implique que **dîn/dînan** ne puisse en tant que complément de manière de **ṣirâṭ** signifier *religion*. La locution **dînan qiyaman** se comprendra donc bien par une *foi droite*. Nous avions vu lors de l'analyse de la locution **ad–dîn al–qayyim** que la notion de « *foi droite* » s'entendait en rapport avec le concept *d'innéité*/**fiṭra** et la notion de Foi primordiale ou ontologique à tous les êtres lorsqu'ils l'expriment, ce qu'une des occurrences étudiées mettait tout particulièrement en évidence : « *Aussi, érige donc ton être* [conformément] *à la foi*/**ad–dîn**,[1] *avec inclination*/**ḥanîfan** *conformément à l'innéité*/**fiṭrata**[2] *en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**… », S30.V30.[3] La « *foi droite* » est donc la foi personnelle non déviée de son origine : la Foi ontologique. Ainsi, notre verset se comprendra comme suit : « [Ô Muhammad] *Dis : En vérité mon Seigneur m'a guidé sur une voie de rectitude, une foi droite*/**dînan qayyiman**, *credo d'Abraham, avec inclination – Il ne fut point au nombre des polythéistes.* », S6.V161.

Comme nous le confirmerons lors de l'étude du terme **islâm** et de ses occurrences doubles comportant le complément **dînan**, cet emploi ne signifie pas « *en matière de religion* » ou « *comme religion* », contrairement à l'interprétation dominante qui de la sorte a su infléchir le texte coranique. Or, il s'agit là du point de départ d'un des pans essentiels de la légitimation par le Coran des théories musulmanes quant à l'origine et la construction anhistorique de *l'islam-religion*. Nous aurons aussi noté qu'en ce verset les développements théologiques coraniques explicites qu'il suppose n'établissent aucun rapport entre la religion Islam et une quelconque religion abrahamique. Par contre, l'interprétation classique fournie par les musulmans affirme le contraire, voir note 5 page précédente. L'on peut considérer que cette position, pourtant littéralement erronée, a servi de base à l'élaboration d'une thèse fort ancrée en islamologie : Muhammad aurait au contact des Gens du Livre à Médine adapté son discours. Au départ par esprit de conciliation, puis afin que l'Islam s'arroge la seule et véritable filiation abrahamique. D'une part, ce verset est indubitablement mecquois et, d'autre part, comme l'analyse littérale le montre, l'islamologue n'aura en la matière pas plus de fondement scripturaire coranique que le théologien musulman.

---

l'Islam est analogue à la religion originelle ou *religio perennis* enseignée par tous les prophètes, d'Adam à Muhammad. Le **ṣirâṭ al–mustaqim** de Muhammad est alors cette *religion immuable*/**ad–dîn al–qayyim** et la **milla** d'Abraham lui est nécessairement identique. De même, la **fiṭra**/*innéité* correspond aussi à cette religion immuable, et c'est ainsi que l'on fait dire au Hadîth que tous les êtres humains naissent musulmans et que seule l'éducation pourra les faire dévier de cette pré-connaissance pour faire d'eux par exemple des juifs ou des chrétiens. La précision lexicale et conceptuelle du Coran est ici totalement ignorée, cet aplanissement asservit entièrement le texte coranique aux conceptions propres à la théologie musulmane que l'on peut alors qualifier sans hésitation de post-coranique.

[1] Pour le sens de **dîn**/*foi*, voir notre analyse littérale du syntagme **lâ ikrâha fî–d–dîn**, Partie I, Chapitre IV.

[2] Pour **fiṭra** voir Partie I, Chapitre IV, § 4 : Analyse de la convergence coranique, Question 1.

[3] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 2, 2. a – *S12.V40 ; S30.V43 ; S30.V30*.

7. Quels termes coraniques pour désigner la religion ?

Cela semble d'ores et déjà confirmé, le Coran n'emploie pas le terme **dîn** avec le sens de *religion*. Nonobstant, doit-on en déduire que le mot-concept *religion* serait absent du Coran, et ceci autant pour la religion dite Islam que pour toute autre religion ? Autrement dit, le Coran utilise-t-il d'autres termes signifiant *religion* ? Bien que ce point ne fasse pas directement partie de notre recherche, nous approcherons néanmoins le sujet afin de vérifier, comme démonstration à contrario que la notion de religion est tout de même exprimée dans le Coran par le recours à d'autres termes que celui de **dîn**. Nous l'avons souligné à plusieurs reprises, le Coran ne traite pas réellement de religion et, encore moins, n'expose le contenu de *l'islam-religion*, nous le démontrerons à nouveau lors de l'analyse du terme-clef **islâm** et l'expliciterons en Partie III : *Synthèses & Perspectives*. Ceci étant, selon notre investigation, deux vocables sont à priori candidats : **umma** et **milla**.

– Concernant le terme **umma**, il ne nous est guère possible dans le cadre du présent travail d'en analyser la totalité des 62 occurrences. Étymologiquement, les sens premiers de la racine arabe **amma** : *se diriger*, *se proposer*, *se porter en tête*, indiquent que le terme **umma** a été artificiellement classé à cette rubrique. En conséquence, les aspects « matriciels », ayant produit à partir de la notion de *mère*/**umm** jusqu'à des préciosités telles que *matrie*/**umma**,[1] sont purement spéculatifs. Bien que très ancien,[2] il s'agit plus vraisemblablement d'un emprunt soit à l'akkadien **ummatu**,[3] soit à l'hébreu אמה/**ummah** terme signifiant *tribu*, *peuple*. Le Coran atteste cette origine et cette signification précise au verset suivant : « *Nous les séparâmes en douze tribus*/**asbâṭ**, [douze] *peuples*/**umam**… », S7.V160, **umam** étant le pluriel de **umma**. Cependant, dans le Coran cet emprunt signe principalement un déplacement conceptuel puisque le terme arabe usuel pour désigner une assemblée ou un groupe important d'individus est essentiellement **qawm**. Au-delà d'une certaine polysémie connue du terme et de l'usage coranique en la matière, il est donc justifié de retenir en certains cas pour **umma** le terme *communauté* au sens large de *groupe uni*, *union* ou *association de personnes*. Sans prétendre ici à l'exhaustivité, certaines occurrences coraniques éclairent notre sujet. Ainsi, un long passage de S2, vs124-141, est relatif aux liens abrahamiques et, après avoir évoqué le moment fondateur d'une **umma muslima** monothéiste pour Abraham et ses descendants autour d'un rituel déterminé, v128, le Coran conclut au sujet de Jacob, petit-fils d'Abraham par Isaac, et de ses fils : « *Cette communauté*/**umma** *a, certes, passé. Lui revient ce qu'elle a acquis et vous revient ce que vous aurez acquis ; vous ne serez point questionnés quant à ce qu'ils œuvrèrent.* », v134. Il est clair que le terme **umma** désigne ici une communauté de foi transgénérationnelle réunie autour d'un rite commun, il est donc cohérent de rendre avec plus de précision cet emploi coranique de **umma** par *communauté religieuse*. De même, au v128 traduira-t-on la locution **umma muslima** par *communauté religieuse pleinement abandonnée à Dieu*, même si cela nécessite d'anticiper sur le sens de l'adjectif coranique **muslim**.[4] Puis, à partir du v135 vont être évoqués les juifs et les chrétiens en ce qu'ils se réclament eux aussi de la lignée abrahamique et le v141 conclura le débat exactement selon les mêmes termes que le v135.

---

[1] De Louis Massignon pour le lien à **umm**/*mère* [*L'umma et ses synonymes : notion de "communauté sociale" en islam* [Revue des Études Islamiques, 1939, cahiers 3-4, p. 151-157] à l'introduction du terme dans le Coran par André Chouraqi [*Le Coran*, Laffont, Paris, 1990] de ce qui est en réalité un ancien mot-valise ayant pour sens *mère-patrie*.

[2] En attestent une inscription Nord arabique [Cf. Jeffery id. ref infra] et l'usage des trois cas de flexion ainsi que du pluriel dans le Coran à 11 reprises.

[3] Cf. Rudi Paret, art. « Umma », *First Encyclopædia of Islam*, Brill, Leiden, rééd. 1987, Vol VIII, p. 1015-1016. et Jeffery p. 69.

[4] Cf. Partie II, Chapitre IX, § 1.

Nous retrouvons cette même signification en un verset essentiel que nous analyserons en la troisième partie et en lequel cet emploi de **umma** s'applique à l'ensemble des religions : « *… Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous* [musulmans et Gens du Livre inclus][1] *une seule communauté religieuse/***umma***, mais il en est ainsi afin que vous puissiez exprimer ce qu'Il vous a donné. Rivalisez donc en bonnes œuvres, c'est vers Dieu que vous retournerez tous ensemble, et Il vous informera sur ce en quoi vous divergiez.* », S5.V48.[2] Enfin, nous citerons un verset qui établit sans aucune ambiguïté cette notion de communauté religieuse : « *À chaque communauté/***umma** *Nous avons donné une forme de piété/***mansak**[3] *à laquelle ils se consacrent…* », S22.V67.

La locution **khayra ummatin** signifiant selon l'exégèse *la meilleure communauté* est ici à signaler du fait qu'elle revêt dans l'apologétique musulmane une importance capitale. Non seulement elle a été définie comme étant la Communauté des musulmans, mais surtout, comme étant *la meilleure des communautés*, c'est-à-dire la seule qui soit dans le vrai et qui, *in fine*, soit salvifique. Le terme **umma** désigne donc ici une *communauté religieuse*, mais pour simplifier la lecture explicative qui suit, nous le rendrons momentanément par *communauté*. Dans un premier temps, nous citerons son unique occurrence selon la signification qui lui est classiquement donnée : « *Vous êtes la meilleure communauté/***khayra ummatin** *qui ait jamais surgi parmi les hommes. Vous ordonnez ce qui est convenable et proscrivez ce qui est blâmable, et vous croyez en Dieu. Si les Gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d'entre eux sont des pervers.* », S3.V110. Ce verset est donc censé faire l'éloge définitoire de la communauté musulmane. Or, il s'inscrit en un passage coranique relatant une vive polémique due à une faction des « Gens du Livre » de Médine s'opposant théologiquement à la prédication de Muhammad ainsi qu'à ses partisans qu'elle appelle à se désolidariser du Prophète. Il est dit en cette critique coranique qu'une partie schismatique des Gens du Livre, de manière générale, s'est égarée et que ses opposants médinois sont de même nature, v105. C'est en ce contexte que se comprend donc notre verset qui ne s'adresse pas aux musulmans, mais aux Gens du Livre et à ceux qui parmi eux dévièrent.

Ainsi, ce verset se comprend-il comme suit : « [Ô Gens du Livre] *Vous avez été une excellente communauté/***khayra ummatin** *suscitée pour les hommes, vous incitiez à ce qui est convenable et refusiez ce qui est blâmable* [alors pourquoi avoir dévié de la voie droite ?][4] *Si les Gens du Livre avaient cru* [c'est-à-dire ceux qui ont dévié de la vérité],[1]

---

[1] Ceci se déduit aisément de la première partie de ce verset, voir : Cf. Partie III : § 6, alinéa – Pluralité des religions.

[2] Concernant le terme **umma** appliqué aux Gens du Livre voir aussi, S3.V113 et S5.V66. Concernant les juifs : S7.V159.

[3] Par « *forme de piété* » nous traduisons le singulier **mansak** [ou **mansik** selon l'autre variante de récitation] employé dans ce verset. La racine **nasaka** dont ce terme dérive signifie *être pieux*, *se consacrer à la vertu*. Le terme **mansak** est trop souvent confondu avec le singulier **munsak**, dont le pluriel **manâsik** est plus connu et désigne un lieu d'immolation et, par métonymie seulement, les rituels qui en découlent. Sachant, comme nous l'avons souvent démontré, que le Coran ne se mêle pas de définir avec précision les rituels, cultes et autres pratiques religieuses, il nous semble donc logique de retenir l'idée de *piété* dès lors que l'on entend ainsi ce qui relève plus du fond que de la forme. Il s'agit ici de la couleur spécifique de la foi propre à chaque communauté religieuse et non des pratiques qui leur sont spécifiques.

[4] Ce segment, ici ajouté à titre explicatif, est nommément mentionné en guise de rappel aux vs113-115 : « *Ils ne sont pas tous ainsi, il y a parmi les Gens du Livre une communauté/***umma** *droite* […] *ils croient en Dieu et au Jour Dernier, incitent à ce qui est convenable, refusent ce qui est blâmable* […] *concourent aux bonnes œuvres* […] *et, quelque bien qu'ils fassent, il ne leur sera pas dénié…* » Signalons que l'Exégèse est intervenue sur ce verset qui reconnaît de principe que les Gens du Livre bénéficient du Salut en fonction des œuvres, ce qui est contraire à la définition exclusive de l'Islam qu'elle défend, s'opposant ainsi à la lecture

c'eût été meilleur pour eux ; parmi eux il y a des croyants, mais la plupart sont des dévoyés. » S'agissant des Gens du Livre, il leur est donc rappelé qu'il fut un temps où ces communautés formaient globalement une excellente communauté de croyants, c'est-à-dire avant que le schisme n'en égare une majorité, même s'il reste encore « *parmi eux des croyants* ». Il leur est de ce fait demandé de revenir à la vraie foi, car cela « *serait meilleur pour eux* ». Si l'on considère avec rigueur sémantique la locution employée : **khayra ummatin**, l'on constate qu'elle ne peut signifier « *la meilleure communauté* », car la valeur superlative de **khayra** nécessite de règle que le nom attribut soit un pluriel ou un collectif, en ce cas *communautés*/**umam** et non pas le singulier **umma**. Dans le cas où l'on peut employer un singulier, comme en **khayra az–zâdi**/*la meilleure provende*,[2] le nom attribut doit être déterminé par l'article, notre verset aurait donc dû comporter : **khayra al–umma**, ce qui n'est visiblement pas le cas. Force est de constater que notre segment « **khayra ummatin** » ne correspond à aucune de ces possibilités grammaticales, et si l'on voulait malgré tout donner une valeur superlative à **khayra**, le sens en serait « *le meilleur d'une communauté* ». Se justifie ainsi la non-valeur superlative que notre traduction donne à cette locution coranique, d'où notre : « *une excellente communauté* ». Nous ferons aussi observer que le mode verbal employé en ce verset est l'accompli/**al–mâḍî** lequel peut correspondre au passé-composé, d'où notre « *vous avez été* », ce qui renvoie bien l'état mentionné en un temps passé, et non au présent s'il s'était agi des musulmans, et interdit de fait que ce verset puisse traiter des musulmans. Bien sûr, l'Exégèse a souligné que ce mode n'impliquait pas obligatoirement que « l'état est passé, mais seulement qu'il est réalisé. »[3] Ce choix du temps de conjugaison était naturellement nécessaire pour que cette élection communautaire se rapporte aux musulmans. Autre point, il n'est pas dit « “la meilleure communauté” suscitée *parmi les hommes*/**fî–n–nâssi** », mais *pour les hommes*/**li–n–nâssi**, ce qui change radicalement la perspective : être bénéfique pour autrui ne signifie pas que l'on soit meilleur que les autres, ce qui justifie encore notre « *excellent* » plutôt que le superlatif « *meilleur* ».

Enfin, argument à contrario décisif, le v104, antérieur dans la logique d'exposé de ce long passage coranique, fait la recommandation suivante : « *Qu'il soit donc parmi vous une communauté*/**umma** *qui appelle au bien, incite à ce qui est convenable et refuse ce qui est blâmable ; ceux-là auront réussi.* » Ce verset s'adresse par contre sans conteste aux musulmans. Or, comment d'une part exhorter des musulmans [donc pas tous les musulmans en tant que communauté : « *parmi vous* »] à devenir une communauté bienfaisante et, d'autre part, affirmer que tous les musulmans appartiennent de principe à la meilleure des communautés religieuses existantes. Il y a là une contradiction flagrante qui invalide *de facto* la compréhension quasi canonisée par l'exégèse musulmane et fortement constitutive de l'imaginaire collectif. En synthèse, le postulat islamique : Nous sommes la meilleure des communautés n'a pas de fondement coranique tout comme la signification emblématique donnée à l'expression **khayra al–umma**. Nous reviendrons sur les conséquences d'une telle croyance et sur l'intérêt de notre déconstruction,[4] mais précisons tout de même que selon le Coran ce sont donc les croyants de ces trois religions qui sont invités à agir vertueusement

---

triomphaliste de notre v110 : « *Vous* [musulmans] *êtes la meilleure des communautés* ». Il a donc été introduit une variante de récitation/**qirâ'a** modifiant les sujets et faisant non plus des Gens du Livre mais des musulmans les bénéficiaires du Salut ! Nous donnons les détails de l'opération en Partie I, Chapitre IV, Sous-chapitre II, §1, alinéa 1. a, note 2. 1.

[1] En effet, l'on ne peut demander de croire aux Gens du Livre pris dans leur ensemble puisque selon le Coran lui-même ils sont à priori croyants par définition. De plus, comment comprendre un tel ordre sans que ce soit contradictoire quand il est immédiatement précisé : « *il y a parmi eux des croyants* ».

[2] S2.V197.

[3] Régis Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2005, p. 90 note 106.

[4] Cf. Partie III, § 6, alinéa – Pluralité des religions selon le Coran.

au nom de leur foi en Dieu, telle est leur égalité et aucune de ces confessions ne forme une quelconque communauté élue.

– Concernant le terme **milla**, nous avons déjà abordé la question étymologique.[1] Nous avions retenu l'emprunt direct à l'hébréo-araméen avec le sens premier de *parole*, *discours*, *mot*, ainsi que le glissement vers le sens de *croyances religieuses d'une personne*. Nous avions de même fait observer que les exégètes musulmans avaient donné à **milla** le sens de *religion* en le rattachant à la racine arabe **malla**, choix étymologique manifestement erroné, mais affirmation lexicale à vérifier. Par ailleurs, notre analyse nous a amené à démontrer qu'en certains versets **milla** signifie *credo*, signification toujours en lien avec la locution **milla ibrâhim**/*le credo d'Abraham*, ceci vaut pour 8 occurrences.[2] Ce dernier constat impose que nous ne puissions valider sans vérification l'affirmation tant classique qu'islamologique assimilant en signification les termes **milla** et **umma**.

Ceci étant rappelé, un verset retiendra notre attention : « *Ni les juifs ni les chrétiens ne t'agréeront tant que tu ne suivras pas leur* **milla**/*religion. Réponds : En vérité, la guidée de Dieu est la seule guidée. Et, s'il advenait que tu suives leurs désirs après ce qui t'est parvenu de connaissance, tu n'aurais contre Dieu ni protecteur ni secoureur.* », S2.V120. Ce verset mecquois s'inscrit dans un passage de nature théologique, vs111-113, v116, v118, v121, reflet d'une controverse entre Muhammad et des juifs et des chrétiens de Médine. Le débat est axé sur le Salut universel coranique versus Salut exclusif. Cependant, le v114 met l'accent sur le respect cultuel au-delà même des différences théologiques : « *Qui est plus injuste que celui qui refuse qu'en les lieux où l'on prie Dieu/***masâjid** *soit proclamé Son nom et qui s'efforce à leur ruine ! Ceux-là ne devraient y pénétrer qu'emplis de crainte.* » En ce contexte, croyances et cultes étant ici associés, nous ne pouvons pas retenir pour **milla** le sens de credo et il nous semble assez justifié et sans trop de risque littéral de le rendre par *religion*. Malgré tout, nous soulignerons que l'on ne peut accepter présentement la notion de religion que dans les limites des significations que ce concept pouvait revêtir à cette époque tant pour les juifs que pour les chrétiens. Il en est de même pour S12.V38 où l'analyse montre que **milla** vaut aussi pour *religion*, à priori celle des Égyptiens. Un autre verset est à envisager : « *Nous n'avons pas entendu cela dans la dernière* **milla**/*religion. Il ne s'agit là que de forgerie.* », S38.V7. Le locuteur est Quraysh, mais la difficulté provient de la détermination de ladite *dernière religion*/**milla al–akhira** si l'on suppose que **milla** vaut ici pour *religion*. Trois hypothèses coexistent théoriquement et selon les exégèses : il s'agit de la religion des ancêtres immédiats de Quraysh, ou de celle des juifs, ou de celle des chrétiens. Si l'on examine le contexte, l'on note qu'il est fait allusion aux peuples antérieurs détruits à cause de leur entêtement à conserver leur polythéisme alors que Dieu leur avait envoyé un prophète prêchant le monothéisme exclusif, v3. Ce parallèle évident avec la situation de Muhammad est destiné à sensibiliser les qurayshites qui refusent le « *rappel* » monothéiste qu'il délivre, le terme rappel est répété en ce sens-là à quatre reprises, v1, v8, v49, v87. La position de Quraysh est donnée : fidélité au polythéisme, vs5-6, et leur argument est immédiatement fourni en notre v7 : il faut être fidèle à la tradition des ancêtres, et Muhammad qui pourtant est issu des nôtres, v8, ne peut donc être qu'un égaré. Or, nous avons maintes fois évoqué le fait que la notion de religion, telle que nous l'entendons généralement, ne correspondait pas à la réalité culturelle et cultuelle des pratiques et croyances des Arabes d'alors et qu'il était plus adéquat de parler à leur sujet de « *tradition religieuse* ».

[1] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. c – S2.V132 ; S22.V78.

[2] S2.V130-132 ; S22.V78 ; S6.V161, que nous avons analysés. S'y ajoute : S2.V135 ; S3.V95 ; S12.V38 ; S16.V123 ; S22.V78.

Nous retiendrons donc cette locution pour l'emploi de **milla** en notre verset, en l'occurrence la tradition religieuse des ancêtres immédiats de Quraysh et de Muhammad, d'où : « *Nous n'avons pas entendu cela dans la dernière tradition religieuse/***milla***. Il ne s'agit là que de forgerie.* », S38.V7. Pour être complet, un dernier groupe de versets peut être distingué, car contextuellement homogène, un exemple : « *Les notables de son peuple qui s'étaient enorgueillis dirent : Certes, nous t'expulserons de notre cité, ô Shu'ayb, ainsi que ceux qui croient à ta suite à moins que vous ne retourniez à notre* **milla**… », S7.V88. Le point commun entre ces quatre versets[1] est la mise en avant de la lutte pour le monothéisme face aux déviances polythéistes. Ceci renvoie à la catégorie précédente et, en ce cas, **milla** vaut donc aussi pour *tradition religieuse*. Au total, nous aurons mis en évidence trois significations pour **milla** : *credo*, *religion*, *tradition religieuse*, ce qui indique, comme nous l'avons démontré, qu'une étude étymologique serrée devrait permettre ultérieurement d'identifier trois étymons distincts pour le terme **milla**.

En résumé, le Coran use du terme **umma** avec le sens de *communauté religieuse* pour qualifier les religions monothéistes, y compris le proto-islam de la période médinoise. Il emploie aussi le terme **milla** pour désigner les religions monothéistes, mais pas uniquement, et proto-islam exclu. Cette différence s'explique sans doute par le fait que le champ lexical de **milla** couvre la notion de *tradition religieuse*, état constitué et plus ou moins sécularisé du fait religieux qui n'avait pas de réalité concernant l'Islam au moment coranique. Indirectement, nous trouvons là encore une fois un argument indiquant que le texte coranique est antérieur à l'Islam. De même, nous aurons à nouveau noté la rigueur d'organisation sémantique du Coran en vérifiant qu'à contexte égal, signification identique. Ceci confirme encore l'importance capitale de l'étude des différents niveaux de contexte pour la détermination du sens littéral et, de manière générale, pour la compréhension du Coran.

8. Synoptiques du substantif **ad–dîn**

L'emploi du terme **ad–dîn** en tant que substantif, sémantiquement peu déterminant, explique que notre entrée principale soit relative aux contextes. Nous présenterons donc les résultats de cette avant-dernière série[2] de versets dans les tableaux suivants :

Contextes	**Versets**	**Significations**	**Nbr**
Théologique et politique	« *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie afin de la faire triompher sur* <u>*la tradition*</u>/**ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S9.V33 « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie afin de la faire triompher sur* <u>*la tradition*</u>/**ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* », S61.V9	*tradition*	2
	« *Les croyants ne devraient pas tous se disperser. Que ne se mobiliserait donc de chaque clan des leurs un groupe afin de s'instruire quant à* <u>*la croyance*</u>/**ad–dîn** *et d'avertir leur tribu à leur retour ; puissent-ils se garder !* », S9.V122	*croyance*	1

[1] S7.V88 ; S7.V89 ; S14.V13 ; S18.V20.

[2] Avant-dernière, pour être précis, puisque nous avons réservé l'analyse des 4 versets comportant à la fois les termes **dîn** et **islâm** pour le Chapitre X, § 3.

Théologico-dogmatique	« *Aussi, érige donc ton être, conforme à la foi/***ad–dîni***, avec inclination, selon l'innéité en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.* », S30.V30		
	« *et : Érige ton être conformément à la foi/***ad–dîn***, avec inclination, et ne sois pas au nombre des polythéistes.* », S10.V105	*foi*	8
	« *Abraham légua* [son credo] *à ses fils, et Jacob fit de même : Ô mes fils ! En vérité, Dieu a purifié pour vous la foi/***ad–dîn***. Ne mourez donc qu'en ayant été entièrement abandonnés à Dieu !* », S2.V132		
	« *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort véritable pour Lui. Il vous a choisis et n'a pour vous mis aucune étroitesse en la foi/***ad–dîn***, le credo de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a nommés auparavant "ceux qui se sont entièrement abandonnés à Dieu". Qu'en cela le Messager soit témoin à votre encontre et que vous soyez témoins à l'égard des hommes. Accomplissez donc la prière, faites l'aumône et liez-vous à Dieu. Il est votre Allié, quel excellent allié et quel excellent appui !* », S22.V78		
	« *Parmi ceux qui sont judaïsés, il en est qui retournent la signification des mots. Ils disent : Nous avons entendu et nous avons désobéi… Entends sans pouvoir entendre… Sois notre berger ! Ce faisant, ils entortillent avec leurs langues et dénigrent la foi/***ad–dîn***. N'aurait-il pas mieux valu pour eux qu'ils disent : Nous avons entendu et nous avons obéi… Entends…Considère-nous !, c'eût été pour eux meilleur et plus droit. Mais, que Dieu les rejette pour leur ingratitude, ils ne croient que peu.* », S4.V46		
	« *Dieu ne vous défend point de faire montre de piété filiale et d'équité à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus pour la foi/***fî–d–dîn** *et ne vous ont pas expulsés de vos demeures. Dieu, certes, aime ceux qui sont équitables.* », S60.V8		
	« *Mais Dieu vous défend de vous allier à ceux qui vous ont combattus pour la foi/***fî–d–dîn** *et vous ont expulsés de vos demeures et ont participé à votre expulsion. Quiconque s'allie à eux, ceux-là sont les injustes.* », S60.V9.		
	« [Ô Muhammad] *Dis : En vérité mon Seigneur m'a guidé sur une voie de rectitude, une foi droite/***dînan qiyaman***, credo d'Abraham, avec inclination – Il ne fut point au nombre des polythéistes.* », S6.V161.		
Théologico-religieux	« *Dieu vous a tracé en matière de voie/***dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en la Voie/***ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet. Combien est énorme aux polythéistes ce à quoi tu les appelles ! Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent.* », S42.V13	*Voie* *Voie*	1 1
	« *Auraient-ils des co-divinités qui leur auraient tracé en matière de voie/***dîn** *ce que Dieu n'autorise pas ? N'eût été la Sentence, il aurait été jugé entre eux… et, certes, aux injustes un châtiment terrible.* », S42.V21	*voie*	2
	« *Vois-tu celui qui dément la voie/***ad–dîn** *?* », S107.V1		
Eschatologique	« *Mais non, bien au contraire, voilà que vous déniez la Rétribution/***ad–dîn** *!* », S82.V9	*Rétribution*	2
	« *Comment donc après cela pourrais-tu dénier la Rétribution/***ad–dîn** ! », S95.V7		
	« *En vérité, la rétribution/***ad–dîn***, certes, échoit.* », S51.V6	*rétribution*	1
Théologico-ontologique	« *Nulle contrainte en la Foi/***ad–dîn***, la droiture se distingue clairement du dévoiement. Et qui rejette les idoles et croit en*	*Foi*	1

	Dieu a saisi l'anse la plus solide, sans fêlure aucune ; Dieu entend et sait parfaitement. », S2.V256		
Pragmatique	« *Appelez-les du nom de leurs pères, ceci est plus équitable auprès de Dieu. Et si vous ne connaissez pas leurs pères, qu'ils soient alors vos frères selon <u>l'usage</u>/***ad–dîn** *et vos protégés. Nul grief s'il advient que vous vous trompiez, excepté pour ce que vos cœurs auront accompli délibérément ; Dieu est Tout de pardon et de miséricorde.* », S33.V5	*usage*	1
Politico-religieux	« *Et s'ils se repentent, accomplissent la prière et donnent l'aumône, ils sont alors vos frères selon <u>la tradition</u>/***ad–dîn** *; et Nous exposons en détail les versets à des gens qui savent.* », S9.V11	*tradition*	2
	« *Certes, ceux qui ont cru et se sont exilés et ont lutté de leurs biens et de leurs personnes sur le chemin de Dieu et ceux qui les ont accueillis et aidés, ceux-là sont alliés les uns les autres. Quant à ceux qui ont cru et qui ne se sont point exilés, vous n'êtes point tenus envers eux par un lien d'assistance et de protection jusqu'à ce qu'ils s'exilent effectivement. Mais s'ils vous demandent secours suivant la <u>tradition</u>/***ad–dîn***, alors vous leur devez secours, sauf contre des tribus auxquelles un pacte vous lie. Et Dieu observe parfaitement ce que vous œuvrez.* », S8.V72		
	« *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que soit voué <u>le culte</u>/***ad–dîn** *à Dieu. S'ils cessent... il n'y a point d'hostilité si ce n'est envers les iniques.* », S2.V193	*culte*	3
	« *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition et que soit voué <u>le culte</u>/***ad–dîn** *à Dieu entièrement. S'ils cessent… certes Dieu observe parfaitement ce qu'ils œuvrent.* », S8.V39		
	« *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une tradition vraie afin de la faire triompher sur <u>le culte</u>/***ad–dîni** *entièrement ; et Dieu suffit comme témoin.* », S48.V28		

En tant que substantif, **dîn** est donc relié à 7 contextes différents pour un total de 24 versets et 25 occurrences de ce terme-clef réparties en 10 signfications. Fait notable, nous avons mis en évidence un nouveau contexte dit *pragmatique* pour lequel **dîn** a pour signification *usage*. Ce sens appartient selon notre classification au groupe lexico-étymologique I issu étymologiquement de l'assimilation par les Arabes du terme pehlevi **dên**. L'on note que le contexte théologico-dogmatique l'emporte en fréquence, soit 8 occurrences pour **dîn**/*foi*, prédominance contextuelle que nous avions également rencontrée pour les études des chapitres II et III de cette recherche. Par contre, contrairement à ce qu'il en était en ces deux chapitres, la valeur **dîn**/*Rétribution* est sous-représentée, seulement 2 occurrences. Enfin, élément essentiel, alors que nous sommes parvenus quasiment à la fin de notre analyse littérale du terme-clef **dîn** (seules restent quatre occurrences qui seront envisagées au Chapitre X) nous n'avons retrouvé aucune occurrence pour laquelle **dîn** aurait pu signifier *religion*.

	Période mecquoise	**Période médinoise**
	S6.V161 ; S10.V105 ; S42.V13 S42.V21 ; S51.V6 S82.V9 S95.V7 S107.V1	S2.V132 ; S2.V193 S2.V256 ; S4.V46 ; S8.V39 S8.V72 ; S9.V11 ; S9.V33 S9.V122 ; S22.V78 S30.V30 ; S33.V5 ; S48.V28 ; S60.V8 ; S60.V9 S61.V9
Total	**8**	**24**

Pour la première fois de notre étude systématique, nous avons plus d'occurrences médinoises que mecquoises. Donnée quantitative peu contributive, puisque nous n'observons pas de modification statistique quant à la répartition des contextes représentés. Cette constante thématique invalide *de facto* l'idée si fréquemment admise d'une évolution diachronique du Coran quant à son usage du mot-clef **dîn**. Au contraire, qu'il s'agisse de la période mecquoise ou médinoise, la diversité et la répartition thématique sont quasi identiques comme le tableau infra l'indique.

Contextes	Significations	Nbr. occ.	Versets	Classification
Théologico-dogmatique	*foi*	8	S2.V132	médinois
			S4.V46	médinois
			S22.V78	médinois
			S30.V30	médinois
			S60.V8	médinois
			S60.V9	médinois
			S10.V105	mecquois
			S6.V161	mecquois
Théologico-ontologique	*Foi*	1	S2.V256	médinois
	tradition	2	S9.V33	médinois
Théologique et politique			S61.V9	médinois
	culte	1	S9.V122	médinois
	croyance	1		
Théologico-religieux	*Voie*	1	S42.V13	mecquois
	voie	1	S42.V13	mecquois
		1	S42.V21	mecquois
		1	S48.V28	médinois
		1	S107.V1	mecquois
Politico-religieux	*tradition*	2	S9.V11	médinois
			S8.V72	médinois
	culte	2	S2.V193	médinois
			S8.V39	médinois
Eschatologique	*Rétribution*	2	S82.V9	mecquois
			S95.V7	mecquois
	Rétribution	1	S51.V6	mecquois
Pragmatique	*usage*	1	S33.V5	médinois

Exception faite du contexte eschatologique impliquant le terme **ad–dîn**, qui n'est donc que mecquois, la répartition des pôles d'intérêt thématiques du coran médinois reste globalement superposable à celle du coran mecquois. Nous notons la présence d'une seule occurrence apparaissant dans un contexte dit pragmatique. Ce constat s'inscrit en faux contre un quasi dogme des exégèses musulmane et islamologique : lors de la période médinoise, le Coran se serait préoccupé d'élaborer les bases rituelles d'une religion. Si nous rencontrons effectivement nombre de versets médinois ébauchant une certaine réforme sociétale, voire des linéaments prescriptifs du culte et des rituels, ceci ne peut être mis que sur le compte de la démarche synchronique coranique, le Coran est en prise avec la réalité en laquelle il opère. Ce type de verset existe donc, mais alors indépendamment de l'emploi du terme-clef **ad–dîn** entendu comme caractérisant la religion que le Coran construirait.

Lexicalement, nous trouvons seulement 7 occurrences des termes *culte* et *tradition*. Bien évidemment, nous savons parfaitement que les diverses doxas historiques postulent toutes que l'Islam en tant que religion a été pour l'essentiel fondé par le coran médinois, mais cette affirmation repose entièrement sur l'assimilation du terme **ad–dîn** au concept de *religion* tel qu'il sera progressivement élaboré par les exégètes postérieurement au Coran, position théologico-canonique qui ne correspond pas à une réalité littérale coranique observable mais à la fonctionnalité de la boucle herméneutique correspondante.

Par ailleurs, nous constatons qu'avec 8 occurrences de **ad–dîn/***la foi*, le sujet principal du coran médinois reste la théologie dogmatique, tout comme il en était aux deux chapitres d'analyse précédents. Ce fait est d'autant plus notable que la période médinoise relate indéniablement divers niveaux de confrontation du message coranique aux religions monothéistes en place. De très nombreux passages coraniques montrent que les diverses controverses ayant opposé Muhammad aux juifs, mais aussi aux chrétiens et aux polythéistes, ont sans aucun doute eu lieu régulièrement sur le terrain religieux, mais aussi politique. Les versets mis en jeu présentement y répondent, cependant l'on note sans peine que leur emploi du mot-clef **ad–dîn** déplace le débat vers le champ théologique dogmatique et dépasse ainsi la querelle religieuse : « *Aussi, érige donc ton être, conforme à la foi/***ad–dîni** », S30.V30 ; « *Érige ton être conformément à la foi/***ad–dîn***, avec inclination, et ne sois pas au nombre des polythéistes* », S10.V105 ; « *Dieu a purifié pour vous la foi/***ad–dîn** », S2.V132 ; « *aucune étroitesse en la foi/***ad–dîn***, le credo de votre père Abraham* », S22.V78 ; « *Ce faisant, ils entortillent avec leurs langues et dénigrent la foi/***ad–dîn***. N'aurait-il pas mieux valu pour eux qu'ils disent : Nous avons entendu et nous avons obéi.* », S4.V46. Il en est de même lorsque nous sommes en un contexte historique strictement politique : « *Dieu ne vous défend point de faire montre de piété filiale et d'équité à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattus pour la foi/***ad–dîn** », S60.V8 ; « *Mais Dieu vous défend de vous allier à ceux qui vous ont combattus pour la foi/***ad–dîn** », S60.V9. L'argumentaire tout comme le positionnement du Coran face aux débats et conflits interreligieux, situation médinoise par excellence, sont justifiés à deux niveaux. Le premier relève encore de la théologie dogmatique et met en avant la communauté de la foi monothéiste, ce qu'il désigne comme étant la voie : « *Dieu vous a tracé en matière de voie/***dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en la Voie/***ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet…* », S42.V13. Le second justifie la position du Coran au niveau fondamental : la Foi ontologique à l'Homme, principe essentiel de l'économie théologique coranique : « *Nulle contrainte en la Foi/***ad–dîn***, la droiture se distingue clairement du dévoiement.* », S2.V256.

Bien évidemment, la singularité de ces constatations devra être confirmée ou modulée lorsque nous réaliserons la synthèse de l'ensemble des résultats fournis par l'étude exhaustive de nos deux termes-clefs : **dîn** et **islâm**.[1]

***

[1] Cf. Chapitre XI et XII.

« ad destructionem errorum non proceditur nisi per sensum litteralem eo quod alii sensus sunt per similitudines accepti et ex similitudinariis locutionibus non potest sumi argumentatio »[1]

Chapitre IX – Sens et significations du terme islâm

Le terme **islâm** avec seulement 8 occurrences coraniques seulement est aussi rare que le mot **dîn** est fréquent. Si la redondance du terme **dîn** peut faire illusion, ce qui intrigue de prime abord pour **islâm**, c'est la rareté de son emploi dans le Coran, alors même qu'il est indubitablement le terme-clef de l'architecture de la religion des musulmans au point d'en être l'éponyme. Autre contraste, nous constaterons que ce terme est aussi monosémique que **dîn** est polysémique. Par ailleurs, de manière tout aussi notable, **islâm** apparaît à deux reprises associé au mot **dîn** sous la forme **dînan**, c'est-à-dire indéterminé et au cas direct, soit à priori en arabe un aspect de complément de manière : S3.V85 ; S5.V3, il en sera de même pour **dînan** et la forme verbale **aslama** en S4.V125. De plus, nous rencontrons **al–islâm** une fois avec le substantif **ad–dîn** : S3.V19. Au total, la moitié des occurrences de **islâm** sont concernées par cet appariement, fait littéral qui ne peut qu'être signifiant et justifie que nous y consacrions au Chapitre X un paragraphe spécifique.

1– *Étude lexicale du terme* **islâm**

Les lexiques, tant arabes que bilingues, fournissent trois lignes de sens pour notre mot-clef **islâm**. La première est sans conteste proche du sens radical et vaut pour : *conserver ou se conserver intact*, *sain*, *sauf*, *préserver du mal*. De ce fait, le participe **muslim** a pour signification première : *qui préserve*, *qui garantit du mal*.

La deuxième ligne de sens traduit un usage spécifique attribué au Coran et est explicitement utilisée comme telle dans le Hadîth ; **islâm** est alors le terme désignant *la religion de Muhammad* ou *la religion musulmane*. Le terme **islâm** serait donc synonyme de *religion* en un sens restrictif : *la religion des musulmans*. Si cette signification semble de fait indiscutable, elle pourrait cependant n'être qu'une validation à posteriori d'une évidence historique. En effet, si l'on considère sans risque que le Coran précède la construction des dictionnaires de la langue arabe, comment concilier cette définition de **islâm** avec certains faits littéraux coraniques ? Nous y reviendrons, mais en S61.V7 le Coran relie le sens de la mission de Moïse et de Jésus à l'**islâm**, et en S6.V125 il confère à ce qualificatif une portée transhistorique dont de plus il donne comme synonyme explicatif la locution suivante : « *la Voie de ton Seigneur en toute rectitude* ». Nous interrogent aussi les occurrences S49.V17 et S9.V74, nous les analyserons par suite, qui en première lecture paraissent peu compatibles avec le sens de **islâm** pris pour religion. Enfin, comme nous allons le discuter au paragraphe suivant, la situation lexicale normalisée par les philologues supposerait que le mot **islâm** ait perdu tout lien étymologique de signification.

---

[1] « *Pour détruire les erreurs, l'on ne procède que selon le sens littéral, car les autres sens ne sont reçus qu'à l'aide de similitudes et qu'une argumentation ne peut se prendre d'après des similitudes.* » Thomas D'Aquin, *Somme théologique*, Prologue, Question I, Article V.

La troisième ligne de sens pose que **islâm** signifierait *soumission* à Dieu ce qui sous-entend que ce soit *soumission à la religion* de Dieu, l'Islam, c'est-à-dire à sa pratique cultuelle, l'obéissance aussi sincère qu'inconditionnelle à la législation religieuse ou sharia. En effet, nous constatons que les dictionnaires arabes glosent le terme **islâm** par les mots **khuḍû'u**/*humilité, soumission* ; **inqiyâd**/*docilité*, *obéissance* ; **iqrâr**/*adhésion formelle*. Cependant, ces significations ne découlent manifestement pas de l'étymologie radicale du mot **islâm**, mais bien des commentaires théologico-canoniques relatifs à la relation du musulman à l'Islam compris en tant que religion. Or, il est patent qu'en ce type d'approche, l'Islam est directement assimilé à la **sharî'a**,[1] à l'aspect formel de la religion, et l'on ne peut donc en déduire que **l'islâm** serait d'une quelconque manière une forme de soumission à Dieu ; *stricto sensu* ce serait une soumission à la religion et, paradoxalement, l'Islam serait alors une soumission à lui-même ! C'est pourtant à partir de ces redéfinitions post-coraniques du mot **islâm** que les traductions en langues indo-européennes ont validé les sens de *soumission*, *religion de la soumission*, *religion de la résignation*, autant de formules qui expriment à notre avis tout autant la prégnance orientaliste du *fatum mahometanum* que la simple duplication de l'approche musulmane puisque celle-ci ne comporte pas, comme nous l'avons souligné, la notion de soumission à Dieu, mais d'acceptation inconditionnelle de l'Islam en tant que religion.

2– *Étude étymologique du terme* **islâm**

Nous avons montré que l'on ne pouvait étymologiquement affirmer que le terme **islâm** était en lien avec la notion de *paix*.[2] Effectivement, le substantif **islâm** est structurellement un nom verbal de la forme IV **aslama** dérivée de la racine arabe **salama**. Cette racine est commune aux langues sémitiques avec le sens de : *être sain*, *intact*, *en bonne condition*, *sain et sauf, préservé*. Nous la retrouvons en ce sens dans le Coran lors de l'emploi, à une reprise, de **sâlimûn** le participe actif qui en dérive. Ce verset décrit la situation des dénégateurs au Jour du Jugement : « *Le regard bas, cernés par l'humiliation, alors qu'ils ont été appelés à se prosterner lorsqu'ils étaient encore sains et saufs*/**sâlimûn**. », S68.V43. De même, cas de figure inverse, pour l'adjectif **salîm** au sujet de la situation des croyants sincères ce Jour, c'est Abraham qui s'exprime : « *Sauf à celui qui se présente à Dieu avec un cœur sain*/**salîm**. », S26.V89. La forme IV **aslama**, factitive et causative, vaut pour *conserver en bon état*, *préserver quelqu'un*, *sauver*, *se garder sain et sauf*, *se mettre en sécurité*, mais aussi : *livrer* ou *remettre quelqu'un à son ennemi* et *se livrer* ou *se remettre soi-même entre les mains du vainqueur*. Ces significations ne sont pas antinomiques, elles sont construites sur l'idée que *se rendre* ou *capituler* revient à se protéger, se préserver de la vindicte du vainqueur et ainsi assurer malgré tout sa sécurité. C'est accepter en quelque sorte un état de *sujétion salutaire*, une *capitulation de soi en vue de sécurisation*, un *renoncement à titre de rachat* comme le connotent certains aspects de **aslama**. Bien évidemment, l'on rencontre aussi dans les lexiques la signification suivante de **aslama**: *professer la religion Islam* mais, puisque rien ne permet étymologiquement d'obtenir un tel sens, il ne s'agit donc que d'une rétro-construction post-coranique à partir du sens de *religion Islam* donné au mot **islâm**.

Par conséquent, pour contourner ces nombreuses boucles herméneutiques, la compréhension de notre mot-clef doit s'appuyer de règle, d'une part, sur l'étymologie et, d'autre part, sur les emplois coraniques. Concernant la première approche, le terme **islâm** en

---

[1] Ibn al–Manẓûr, *Lisân al–'arab*, Dâr Ṣâder, Beyrouth, 2005, Vol 7, p. 243-244.
[2] Voir Partie I, Chapitre IV, 1 – Analyse lexicale.

tant que nom verbal de la forme IV **aslama** pourrait théoriquement donc revêtir les significations suivantes : *préservation de soi*, *sécurisation*, *sûreté*, *protection*, *sauvegarde*, et aussi *sujétion*, *capitulation*, *renoncement*, *rachat*, *se rendre*, *céder*, *se livrer* ou *s'en remettre à*, sans que pour ces dernières acceptions il ne soit indiqué envers qui ces actions ont lieu. Quant au Coran, il comporte 22 occurrences de la forme verbale **aslama**, 42 de son participe actif **muslim** – que ce soit au singulier, pluriel ou féminin – ce qui témoigne de l'arabité du terme face à certaines hypothèses linguistiques.[1] Pour **aslama**, nous retrouvons sans difficulté des emplois étymologiques, comme en S16.V81, verset énumérant une suite de bienfaits divins tous destinés à assurer les bonnes conditions d'existence de l'homme, d'où sa finale : « **la'alla-kum tuslimûna**/*afin que vous soyez préservés* », ou comme en S48.V16 : « *...vous serez appelés contre un peuple à la puissance redoutable, vous les combattrez à moins qu'ils ne s'assujettissent*/**yuslimûna**... »[2] Plus spécifiquement, notre attention sera retenue par une série de versets employant le verbe **aslama** de manière particulière et, spécifiquement, un verset connaissant plusieurs déclinaisons coraniques.[3]

De fait, nous avons précédemment abordé la locution **aslamtu wajhî li-llâhi** [4] sise en S3.V20 et avons signalé qu'elle signifiait : *j'ai livré entièrement mon être à Dieu*. Pour les Arabes, **wajh** désignait le *visage*, la *face* et, par métonymie, la *dignité* ou la *qualité éminente* d'un individu. Le Coran l'emploie à ces occasions selon un abord néologique plus conceptuel pour qualifier *l'être* au sens philosophique et spirituel du terme. Rappelons que cette notion devait être certainement non connue en arabe pré-coranique, langue concrète. Nous noterons que cette démarche linguistique innovante du Coran pouvait malgré tout être comprise de ses allocutaires. Nous pouvons constater cela pour la locution **wajhu-llâhi** qui suppose nécessairement un glissement conceptuel comme l'illustre le segment suivant : « *...il n'est de dieu que Lui, toute chose disparaîtra sauf Sa Face*/**wajh**... », S28.V88, et pour lequel a minima le mot *Face* se comprend obligatoirement comme désignant l'Être ou l'Essence divine. Il en découle que pour la locution **aslamtu wajhî li-llâhi** le mot **wajh** qualifie « *l'être*/**wajhî**» de l'homme et indique un rapport particulier à Dieu caractérisé par le verbe **aslamtu/aslama** qui, en ces conditions et conformément aux différentes lignes de sens de **aslama**, ne peut que signifier *se livrer à*, d'où : « *j'ai livré mon être à Dieu* » ou de manière parasynonymique : « *j'ai remis mon être à Dieu* ». Contrairement aux affirmations en usage, la relation de l'homme à Dieu ne releve donc pas de la simple soumission : « je me suis soumis à Dieu », puisque **aslama** ne connote pas étymologiquement cette notion et que, principalement, elle ne correspond pas à ce qu'exprime en arabe la locution **aslamtu wajhî li-llâhi**.[5] La soumission, dont il faudrait admettre ici qu'elle relève d'un mouvement volontaire, suppose de l'un abaissement, voire humiliation et, de l'autre, domination. De plus, un rapport de dépendance Homme/Dieu ne peut se concevoir s'agissant de *l'être*/**wajh** de l'Homme qui, par essence, est une entité indépendante formellement différente de l'entité divine. Ajoutons à cela que selon la théologie musulmane, *l'Être*/**wajh** de Dieu est ontologiquement inconnaissable et inaccessible, ce qui en soi interdit logiquement toute réalité à un rapport de dépendance ou de soumission de l'Homme à Dieu. Par contre, le verbe **aslama** tel que les Arabes l'entendaient, c'est-à-dire exprimant l'assujettissement

---

[1] Voir la discussion présentée par Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 62-63.
[2] Voir aussi en ce sens S4.V65.
[3] S2.V112 ; S2.V131-132 ; S3.V20 ; S4.V125 ; S6.V14 ; S22.V34 ; S27.V44 ; S40.V66 ; S72.V14.
[4] Cf. Partie II, Chap. VI, § a, alinéa – 5. a.
[5] Nous ne pouvons ici que citer l'analyse du terme **islâm** et de la forme verbale **aslama** réalisée par Toshihiko Izutsu. Si nous partageons le même point de départ étymologique, les conclusions de ce célèbre islamologue nippon diffèrent des nôtres puisqu'il applique en suite les différentes catégories propres à sa méthode d'analyse sémantique. Cf. Toshihiko Izutsu, *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964, p. 216-219 ; 251.

contractuel à celui qui me domine par sa force afin de me mettre sous sa sauvegarde et ainsi assurer ma sécurité, fait parfaitement sens s'agissant de l'être de l'Homme vis-à-vis de l'Être de Dieu. Ainsi, la locution *livrer mon être*/**aslamtu wajhî** *à Dieu*/**li-llâhi** apparaît-elle être un emploi néologique coranique, tout en demeurant proche linguistiquement des termes employés et en parvenant à caractériser avec précision le concept qu'elle présente. À savoir : l'Homme n'est point soumis à Dieu tel un esclave à son maître, rapport de force où le plus faible subit l'oppression du plus fort, voire un protectorat du faible par plus fort que lui, ce qui, étant donné la faiblesse de l'Homme eut égard à la Toute-puissance de Dieu serait en l'occurrence obligatoire, unilatéral et non négociable. Au contraire, l'Homme dispose de la capacité personnelle de non pas s'assujettir lui-même, corps et âme en quelque sorte, mais de « *livrer son être*/**wahj** *à Dieu* », c'est-à-dire de ne pas s'opposer à Lui et de librement et contractuellement consentir à se mettre en sécurité à l'ombre de la tutelle divine. L'on comprend dès lors le rapport étymologique avec le champ lexical du terme **islâm**, notamment : *se mettre en sécurité*, *être sain*, *être préservé*, *se protéger*, autant de liens lexicaux que le mot soumission ne peut maintenir. Ce n'est que sous cet aspect que l'on pourrait, mais il s'agit déjà là d'un glissement interprétatif, relier le terme **islâm** à la notion de paix puisque le fait de *se livrer à Dieu* supposerait la *paix* trouvée en Dieu, la pacification de l'âme. Nous aurons donc démontré que dans le Coran lorsque la forme **aslama** qualifie l'expression la plus aboutie de la foi sous l'angle de la relation à Dieu, elle vaut pour *se remettre*, *s'abandonner à*, *se livrer,* sous-entendu à Dieu. Un autre verset refusant que le Salut[1] soit lié à l'appartenance à une religion plutôt qu'à une autre confirme ce rapport : « *Bien au contraire, c'est celui qui livrera son être à Dieu*/**man aslama wajha-hu li-llâh** *et agira vertueusement qui aura sa récompense auprès de son Seigneur ; ils ne connaîtront ni crainte ni affliction* ».[2] Pour plus de précision, nous observerons que lorsque **aslama** est employé "intransitivement" il a valeur intensive, ceci est d'autant plus vrai que la structure néologique du vocable **islâm** est proche du superlatif **aslam**, et nous pourrions alors le rendre par : *se livrer entièrement à*, *remettre entièrement ou pleinement son être à*, et le comprendre par *abandonner entièrement son être à Dieu*.

Si le superlatif **aslam** tout comme le participe **muslim** obtenus à partir de **aslama** étaient sans aucun doute connus des Arabes, il apparaît donc que le terme **islâm** est un néologisme coranique comme le signalait avec raison Arthur Jeffery.[3] Rien d'étonnant en soi, puisque nous avons constaté que le Coran donnait aussi au verbe **aslama** un sens néologique. Nous répondrons alors d'avance à une objection possible, car en S49.V17 et S9.V74 notre analyse montrera que les bédouins allocutaires et le Coran en sa réponse ont employé le mot **islâm**, ce qui laisserait à penser que ce terme était connu des Arabes avant le Coran. Or, nous mettrons en évidence qu'en ces versets cet emploi repose en réalité sur un jeu d'intention et

---

[1] C'est-à-dire l'accès au Paradis. De manière remarquable, les champs lexicaux de la forme IV **aslama** : *préserver sain et sauf*, et de la racine **salama** : *être intact*, *être sain*, *en bon état*, coïncident avec celui du latin *salus*, *salutis* : sain, sauf, intact, entier. L'on notera donc la concordance entre le lien qu'établit le Coran entre **aslama**, **islâm**, et la notion de Salut, notion que l'on retrouve dans nombre de langues indo-européennes. Sur ce point étymologique, confer Roland Laffitte, *Réflexion sur le mot arabe islâm replacé dans le cadre de la racine sémitique sh.l.m.*, Communication de la séance du SELEFA du 5 mai 2012, http://www.selefa.asso.fr/files_pdf/AcLettre_01_D5_ISLAM.pdf.

[2] S2.V112.

[3] Arthur Jeffery, op. cité, p. 63. Nous ajouterons que nous n'ignorons pas la position de Meïr Mosche Bravmann qui soutenait au contraire que le terme **islâm** était employé par les Arabes dans les temps préislamiques avec le sens de « *defy death in battle* ». Il voyait là la preuve d'un lien sémantique entre les termes **islâm** et **jihâd**. Or, si Bravmann affirme que le terme **islâm** était rencontré dans la littérature préislamique, nous n'avons pas trouvé en sa démonstration la moindre référence scripturaire appuyant sa position. Au contraire, tous les éléments textuels qu'il apporte sont postérieurs au IIe siècle de l'Hégire. Cf. Meir Moshe Bravmann, *The spiritual Background of Early Islam : Studies in ancient Arab concpets*, Leiden, Brill, 1972, p. 7-26.

qu'**islâm** qualifiait bien là la *sujétion* desdits Bédouins à Muhammad et non pas de leur *abandon à Dieu*. Par ailleurs, si le mot **islâm** avait existé antérieurement, il n'aurait bien évidemment pas pu qualifier une religion elle-même inexistante. Du reste, nous verrons lors de l'analyse de S3.V19 que le terme **islâm** est directement commenté par le v20 : « *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad]*, réponds-leur* : *J'ai livré entièrement*/**aslamtu** *mon être à Dieu* […] *Et si eux aussi se sont livrés*/**aslamû***, alors ils se sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* », S3.V20. Aussi, devons-nous considérer que le substantif **islâm** s'entend principalement en lien direct avec cet usage particulier de **aslama** dans le Coran. Conséquemment, **islâm** vaut en ce type de contexte pour *remise de soi* ou de son *être à Dieu*, *renoncement de soi pour Dieu*, *abandon de soi à Dieu*. Ces formulations sont identiques de sens, seules des considérations stylistiques nous feront user de l'une ou de l'autre. Nous en déduirons que dans les mêmes conditions et contextes, **muslim/muslimûn/muslimât** en tant que participes de **aslama** signifieront : *celui*, *ceux*, *celles, qui ont abandonné entièrement leur être à Dieu*, encore une fois, rien qui relève là de la soumission.

En toute rigueur, notre étude aurait donc dû comporter l'analyse intratextuelle exhaustive des 40 occurrences de l'adjectif **muslim** – duel, sing., fém., et pluriel – et ce n'est qu'une question de format qui en empêche ici la réalisation. Mais, présentement, il sera tout aussi pertinent d'analyser le verset suivant : « [et nous pensons] *qu'il en est parmi nous qui sont* les **muslimûn** *et d'autres qui sont les déviants*/**al–qâsiṭûn**. *Mais qui abandonne son être à Dieu*/**aslama** *; ceux-là suivent librement une bonne direction.* », S72.V14. Les dix-sept premiers versets de cette sourate mettent en scène des djinns qui, suite à leur écoute d'une récitation du Prophète, font quelques commentaires. À partir de cet aspect surréel, nous pourrions d'emblée écarter tout aspect religieux de leurs propos. Mais, ce qui en premier lieu nous intéresse, c'est qu'en ce verset les termes **muslimûn** et **qâsiṭûn** sont manifestement antonymes. Aussi, tout en tenant compte de la double étymologie propre à la notion de **qisṭ**,[1] l'on relève que **qâsiṭûn**, participe présent pluriel de la racine verbale **qasaṭa**, signifie *s'écarter de la ligne droite*, *dévier*, d'où notre *déviants*. De plus, ce terme est commenté au v16 par l'emploi de l'expression « *se détourner du souvenir de son Seigneur* » et, en antithèse, au v15 par « *se maintenir dans la bonne voie* ». Il en ressort que **muslimûn** lié au verbe **aslama**, et glosé par ce même verset, a effectivement le sens de *ceux qui abandonnent entièrement leur être à Dieu*.

Ajoutons à titre de démonstration complémentaire à contrario, que si l'Islam était dans le Coran une religion, alors le qualificatif **muslim** en désignerait les adeptes. Or, l'on ne retrouve aucun emploi de ce terme relevant du discours direct, et jamais dans le texte coranique il n'est utilisé d'apostrophe type : « *Ô, vous les musulmans !*/**yâayyuhâ al–muslimûn** » ceci, alors même que le procédé d'interpellation est très fréquent dans le Coran. Au contraire, lorsqu'il s'adresse directement à ses allocutaires, pourtant censés selon la lecture de l'Islam être des musulmans, il ne recourt qu'à la célèbre formulation : « *Ô, vous les croyants !*/**yâayyuhâ al–mu'minûm** » qui, pour le moins, relève du registre théologique, de la foi, et non pas du religieux, ce qui, nous semble-t-il, traduit dialogiquement l'absence pour et dans le Coran de la supposée catégorie de musulmans

[1] En effet, pour la rubrique **qasaṭa** peuvent être distingués deux champs lexicaux différents. La racine arabe **qasaṭa** connote la notion de *déviance*, *d'écart par rapport à la ligne droite*, mais aussi celle de *justice*, *équité modération*. Si à priori l'on serait tenté de supposer que la seconde ligne de sens dérive par extension de la première, il n'y a guère de doute que les termes *justice* et *équité*, etc. sont probablement d'origine syro-araméenne. Cf. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 236.

adeptes de la religion Islam. Nous verrons que l'analyse littérale des occurrences du terme-clef **islâm** confirmera ce constat. Puisque nous évoquerons en la Partie III[1] une modification hiérarchique du triptyque **islâm–îmân–iḥsân** que nous avons été amené à reconsidérer. Soulignons dès à présent que ce que nous venons de constater au niveau de l'organisation du discours coranique confirme que le premier degré repéré selon le Coran n'est pas l'Islam, mais *la foi*/**al–îman** et que le troisième et dernier palier n'est pas **al–ihsân**/*le bel-agir*, mais **al–islâm**/*la réalisation spirituelle*. Ceci explique alors avec cohérence que le Coran en sa logique de communication générale n'est amené à interpeller que la catégorie globale des croyants : « **yâayyuhâ al–mu'minûm** » et non celle de l'élite réalisée, les **muslimûn**, ce qui justifie en retour notre analyse.

Bien évidemment, puisqu'il avait été assigné au terme **islâm** le sens de *religion musulmane*, le mot **muslim** est ainsi devenu synonyme de *celui qui pratique l'Islam*, verrouillage herméneutique s'il en est. Aussi, le substantif **islâm** est-il doublement néologique, néologisme coranique et néologisme dû aux musulmans eux-mêmes lors du processus historique d'élaboration et de qualification de leur religion. Du reste, l'on peut s'interroger sur les raisons du choix de ce mot pour nommer cette religion. Nous verrons lors de l'étude des occurrences du terme **islâm** que certains versets où il figure ont la particularité de contenir aussi le mot **dîn**, vocable coranique ayant été retenu sans difficulté apparente, mais bel et bien par défaut, pour qualifier la religion. Nous pensons que cette association représentait le candidat textuel idéal, le succès de ce mariage ne peut que le confirmer et nous fournirons par suite d'autres arguments complémentaires justifiant ce choix historique et exégétique.[2] Pour autant, du point de vue de l'analyse littérale, l'étude exhaustive et intratextuelle de **dîn** dans le Coran a démontré jusqu'à présent que ce terme ne signifiait en aucun cas *religion*. En soi, ce constat, doublé de l'expertise sémantique que nous venons de réaliser, laisse supposer que la signification littérale des versets comportant conjointement **islâm** et **dîn** ne devrait pas correspondre aux positions défendues par l'exégèse classique et reprises par l'islamologie.

Enfin, pour être complet, l'on pourrait objecter que la notion de soumission est aussi dans le Coran afférée au terme **'abd** pris alors comme signifiant *serviteur* ce qui en est bien un des sens premiers connus. Boucle herméneutique s'il en est, c'est bien du fait que l'on donne à **islâm** le sens de *soumission* que l'on connote cette acception au terme coranique **'abd**. Or, sans rentrer dans les détails étymologiques, dans le Coran l'état de **'abd** qualifie *l'adoration* comme le démontre l'emploi du verbe **'abada** au sens de *adorer* en de très nombreuses occurrences : **ya'budûna-hu**/*ils l'adorent*, **'ubudû-nî**/*adorez-Moi*, etc. Ce verbe était employé par les Arabes d'avant le Coran pour désigner le service rituel qu'ils rendaient à leurs divinités. Du reste, il est bien établi que certains arabes portaient des prénoms composés à partir du terme **'abd**, tels **'abdu–sh–shams**/*adorateur du soleil* ou **'abd al–manâf**/*adorateur de la déesse al–Manâf* pour ne citer que les plus célèbres. Le Coran va réemployer ce terme en le réorientant vers l'adoration de Dieu uniquement tout en condamnant toute adoration vouée à d'autres divinités. Il n'y a donc en cet usage arabe du terme **'abd** aucune notion de soumission, fût-elle volontaire. Au demeurant, la construction de l'Islam historique a conservé cette ligne de sens en forgeant le terme-concept **'ibada** avec le sens de *adoration*. Dans le Coran, le **'abd** est donc seulement et uniquement *l'adorateur*, sous-entendu de Dieu seul.

---

[1] Partie III, § 3, alinéa 3. b.
[2] Confer la conclusion du chapitre XI.

En conclusion, deux lignes de sens ont été dégagées pour le terme **islâm**. La première est conforme aux données sémantiques et lexicales de la racine **aslama** chez les Arabes avant le moment coranique, en ce cas **islâm** vaut pour : *préservation de soi*, *sujétion*, *reddition*, *se rendre*, *se livrer* ou *s'en remettre à*, etc. La deuxième relève d'un emploi coranique néologique et nous aurons mis en évidence que **islâm** ne signifiait alors en aucun cas *soumission* mais exprimait la notion spirituelle *d'abandon de soi*, *de son être*, *à Dieu*. Nous aurons aussi mis en doute que notre mot-clef **islâm** puisse qualifier la religion de même nom, l'Islam, il revient donc à l'analyse littérale de ses occurrences de démontrer ou infirmer ces avancées.

3– *Recension des occurrences du terme islâm*

Nous l'avons souligné, le terme **islâm** ne connaît que 8 occurrences coraniques, ce qui pose problème si l'on considère que le Coran est censé être le fondateur, plus encore que le fondement, de la religion éponyme. Pour l'ensemble, nous relevons 2 occurrences mecquoises : S6.V125 et S39.V22 et 6 médinoises : S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3. S9.V74 ; S49.V17 ; S61.V7. Étant donné la faiblesse de l'effectif, le fait qu'il y ait trois fois plus d'occurrences médinoises que mecquoises ne nous paraît guère statistiquement significatif. Les faits collectés montrent que l'approche diachronique, posant que le Coran témoigne d'une construction de la religion Islam en fonction de l'évolution "géopolitique" de Muhammad, ne peut être étayée par l'emploi du terme **islâm** pas plus, nous l'avons vu, qu'elle n'était soutenue par l'emploi plus redondant du terme **dîn**. Conséquemment, notre étude n'aura pas jusqu'à présent mis en évidence que la division classique : période mecquoise centrée sur le dogme monothéiste et période médinoise axée sur la définition d'une religion face au judaïsme et au christianisme, était opérante. Notre analyse aura, au contraire souligné la pertinence de la synchronie du propos coranique laquelle ne traduit aucune adaptation théorique, car il apparaît que les choix lexicaux et conceptuels du Coran ne dépendent pas directement des circonstances historiques, mais bien plus des contextes d'énonciation par lesquels il construit son propre discours.

***

Soumettez un texte à la question, il avouera.
Questionnez-le, il parlera.

Chapitre X – Analyse littérale du terme islâm.

Comme nous l'avions déjà souligné au chapitre précédent, il est frappant que le terme **islâm** n'apparaisse qu'à 8 reprises dans le Coran. Ceci étant, afin de mener à terme cette dernière série d'analyses littérales de versets coraniques, nous suivrons les observations suivantes : Pour la forme déterminée par l'article : **al–islâm**, nous relevons 2 occurrences mecquoises : S6.V125 et S39.V22, et 4 occurrences médinoises : S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3 ; S61.V7. De plus, l'on note la présence de 2 occurrences médinoises supplémentaires où des pronoms personnels suffixes sont annexés au substantif **islâm** : **islâma-kum** en S49.V17 et **islâmi-him** en S9.V74. Notons que le verset S49.V17 appartient au groupe des occurrences doubles puisqu'il associe le terme **islâm** au verbe **aslama**. Lié à ce même groupe, nous distinguerons S4.V125 comportant le verbe **aslama** et le complément de manière **dînan** qui, bien que ne mentionnant pas le terme **islâm**, sera ici étudié en raison de l'intérêt qu'il présente quant à la notion de **dîn** et **islâm** selon le Coran. Appartiennent à ce groupe trois versets médinois ci-dessus cités : S5.V3 associant **al–islâm** et **dînan** ; S3.V19 associant **al–islâm** et **ad–dîn** ; S3.V85 associant **al–islâm** et **dînan**. Ces doublements ont été fortement exploités quant à la justification supposée coranique de la construction de la religion Islam selon l'opinion de la doxa musulmane. À contrario, leur analyse littérale s'avérera d'un précieux soutien pour la compréhension de la théologie coranique en la matière. C'est donc en fonction de l'ordre de présentation ci-dessus que nous étudierons notre terme-clef.

1– *Étude des occurrences mecquoises du terme* **islâm**

1. a – *S6.V125*

Si l'on en croit la chronologie traditionnelle classant cette sourate au 55e rang, il s'agirait de la plus ancienne occurrence du terme **islâm**. Toujours suivant cet ordre, l'on totalise 83 sourates mecquoises ce qui mathématiquement positionnerait notre sourate vers le deuxième tiers de ladite période. Si selon certains hadîths soutiennent que cette sourate aurait été révélée d'une seule traite, ce que sa composition complexe tend à infirmer, une part de l'exégèse admet sans réel consensus ni certitudes que certains de ses versets pourraient être médinois.[1] Quoi qu'il en soit de ces considérations, nous constatons textuellement que, malgré l'entrelacement des différentes thématiques traitées, cette sourate est entièrement consacrée aux polémiques agitant les polythéistes quant à la revendication prophétique de Muhammad et à sa prédication monothéiste prétendument révélée. D'autre part, elle vise aussi à briser les points de résistance des premiers primo-musulmans dus à leur attachement à leurs traditions arabes païennes. Ces éléments nous paraissent confirmer globalement la datation classique. Plus important du point de vue de l'analyse littérale, ces indications supposent qu'en notre verset la mention de l'Islam en tant que religion constituée paraît de prime abord difficilement envisageable. En effet, quelle que soit la véracité des informations dont nous disposons quant à cette période, le Coran témoigne qu'en ces primes temps de

[1] Notamment, v20 ; v23, v91 ; v93 ; v114 ; v141 ; v151-153. Selon Muhammad Hamidullah, *Le saint Coran*, Nouvelle édition corrigée et augmentée, Amana Corporation, Maryland, 1989, p. 128.

l'apostolat de Muhammad, peu d'Arabes l'avaient suivi et que tous, y compris lui-même, éprouvaient de graves difficultés face à l'opposition active de l'oligarchie mecquoise. De plus, rien dans le discours coranique attribué à cette période n'indique la constitution d'une nouvelle religion, le coran mecquois n'est essentiellement, si ce n'est exclusivement, qu'un vaste mouvement de prêches, de plaidoiries et d'admonestations ayant pour unique but d'appeler à la foi monothéiste versus croyances polythéistes. Ce cadre général esquissé, voici une première approche de notre verset : « *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'***islâm**. *Et qui Il veut égarer, Il rend sa poitrine étroite, opprimée, comme s'il gravissait le ciel. C'est ainsi que Dieu jette l'opprobre sur ceux qui ne croient pas.* », S6.V125.

Contextuellement, l'on peut considérer que notre verset s'inscrit au sein de l'entrecroisement des thématiques tissé dès l'introduction de cette sourate. Citons : évocations multiples de l'unicité ontologique de Dieu, de son omnipotence et omniscience, définition et fonction de la Révélation, rôle des messagers et donc de Muhammad, réfutation de divers arguments et hypothèses défendus par les polythéistes au sujet de la validité de sa mission prophétique, rejet du Coran en tant que révélation, rappel du jour du Jugement. L'ensemble, au travers d'une critique serrée de l'entêtement des polythéistes mecquois vis-à-vis de la mission de Muhammad, met en comparaison leur égarement et la guidée, c'est-à-dire la foi monothéiste : « *Certes, ton Seigneur sait parfaitement qui s'égare de Son chemin, et Il connaît parfaitement les biens-guidés.* », v117. Par suite, le v122 rend compte de cette opposition de manière allégorique : « *Celui qui était mort et que Nous avons ramené à la vie et à qui Nous avons donné une lumière afin qu'il aille parmi les hommes serait-il à l'image de qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir ? C'est ainsi qu'est embelli aux yeux des polythéistes*[1] *ce qu'ils œuvrent.* » Puis, le v124 situe à nouveau le rejet de la révélation faite à Muhammad au cœur du déni de foi, c'est précisément en ce contexte d'insertion que notre verset doit faire sens. Tout comme la lumière était opposée aux ténèbres, l'on note qu'il y est repris la même alternance allégorique qu'au v122 : le segment « *qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur* » évoque indubitablement la foi mise en comparaison avec la situation contraire, le déni de foi : « *Il rend sa poitrine étroite, opprimée* ». Si l'on prend en compte les parallèles allégoriques évoqués entre les vs122 et 125, et conformément à la teneur strictement théologique du propos, le terme **ṣadr** désigne alors la partie décisionnaire de l'être.[2] Celle-ci peut dénier la Foi ontologique : « *ceux qui ne croient pas* » et, comme conséquence de son déni, Dieu lui « *rend sa poitrine*[3] *étroite, opprimée* ». Il est alors comparable à « *celui qui était mort* » et qui erre « *dans les ténèbres sans pouvoir en sortir* », ce qui, comme nous allons le constater, correspond par antinomie à un état de mort spirituelle. Selon la logique coranique, il ne s'agit pas d'une sanction imposée par Dieu, mais d'une validation à posteriori du libre choix de l'homme en matière de foi et de rapport, ici non consenti, à la Foi. Cependant, l'Homme peut aussi accepter et valider cette Foi que le Coran considère innée.[4] En ce cas, le segment : « *Il ouvre son cœur* », représente l'ouverture à la *lumière* de la foi, phénomène assimilé « *à un retour à la vie* ». Plus

---

[1] Contextuellement, il n'y a pas de doute à ce que le pluriel **kâfirûn** désigne ici les *dénégateurs polythéistes*, en l'occurrence mecquois. Sur ce point, voir note 3 p. 212 et note 2 p. 269.

[2] Le terme **ṣadr** dérive de la racine verbale **ṣadara** qui signifie *revenir du point d'eau, remonter la pente y menant,* d'où *s'avancer*, *marcher le poitrail en avant*. Par extension, **ṣadr** désigne le *poitrail*, *la proue*, mais aussi *la partie la plus avancée d'une chose* et, par métonymie, *la meilleure partie*, *le meilleur au sein d'un tout*, *le cœur* dans la poitrine, le cœur étant pour les Arabes le siège de la raison.

[3] Du point de vue traductionnel, il est juste de rendre le premier emploi de **ṣadr** par *cœur*, mais en sa seconde occurrence il est plus précis de le traduire par *poitrine* puisque l'image fournie fait référence aux difficultés respiratoires de celui qui est ainsi décrit.

[4] Nous avons notamment mis en évidence le concept coranique de *Foi*/**dîn** lors de l'analyse de S2.V256 en Partie I, Chapitre IV. Voir aussi la synthèse conceptuelle en Partie III, § 4 – Le Coran & la Foi.

exactement, et en conformité avec le sens de la racine **sharaḥa**,[1] il s'agit, après l'acceptation de la Foi par l'homme, de la capacitation de son être par Dieu à pouvoir réaliser pleinement sa foi personnelle, en quelque sorte une facilitation spirituelle.[2] Nous verrons que ces faits littéraux seront confirmés par l'analyse de S39.V22, verset similaire. En ces conditions théologiques et métaphoriques, il n'y a aucune difficulté à donner à **islâm** le sens premier que l'étude linguistique préliminaire avait mis en avant : *abandon de soi à Dieu*. Notre verset se comprendra donc comme suit : « *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm**. *Et qui Il veut égarer, Il rend sa poitrine étroite, opprimée, comme s'il gravissait le ciel. C'est ainsi que Dieu jette l'opprobre sur ceux qui ne croient pas.* », S6.V125.

À contrario, il n'est guère possible de supposer qu'ici **al-islâm** qualifierait la religion Islam. D'une part, comme nous l'avons signalé, celle-ci n'existait pas réellement au moment supposé de l'expression de ce verset et, d'autre part, la symétrie de construction entre « ouverture du cœur » et « étroitesse de la poitrine » confirme qu'il n'est point question de religion. En effet, l'on peut parfaitement rejeter une religion pour en suivre une autre sans que cela se traduise par un sentiment ou un vécu négatif vis-à-vis de la foi personnelle. De plus, cela serait en flagrante contradiction avec les nombreux versets garantissant la pluralité religieuse et sa validité aux yeux de Dieu.[3] Par contre, du point de vue coranique, il est cohérent d'opposer l'ouverture spirituelle du cœur via « *l'abandon à Dieu*/**al–islâm** » au déni de foi considéré comme un choix en quelque sorte contre-nature, c'est-à-dire contre son propre état ontologique, d'où : « *Il rend sa poitrine étroite, opprimée, comme s'il gravissait* », oppression, respiration, dilatation, aspiration, constituent un champ lexical explicite. Du reste, l'exégèse tout autant que l'islamologie croient discerner une évolution des positions coraniques quant aux rapports interreligieux qui irait progressivement dans le sens de la fermeture. Or, si ce verset mecquois avait validé précocement la religion Islam, il aurait alors qualifié toute autre religion d'égarement : « *qui Il veut égarer* », ce qui ne correspondrait pas au schéma classiquement admis. Inversement, rien de plus logique qu'en contexte mecquois la dimension spirituelle de la foi monothéiste : « *l'abandon de soi à Dieu* », ait précédé la dimension religieuse. Par ailleurs, notre analyse littérale aura mis en évidence pour cette première occurrence du terme-clef **islâm** un contexte nettement *théologico-spirituel*. Nous avions déjà rencontré ce contexte lors de notre analyse de **dîn** qui y prenait comme signification *Voie*. Il est alors possible de supposer que cette *Voie*, au sens spirituel du terme, comporte comme principe majeur **al–islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu*.

1. b – *S39.V22*

Selon la chronologie traditionnelle, cette deuxième occurrence mecquoise de **al–islâm** suivrait de peu celle que nous venons d'étudier, rang 59. Comme nous allons le constater, cette opinion nous paraît valide, car ce verset est proche en sa formulation du précédent et se présente comme son commentaire En voici une première présentation : « *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'***islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur. Et quel malheur pour ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu, ceux-là sont en un égarement manifeste.* », S39.V22.

[1] La racine **sharaḥa** signifie *ouvrir en écartant*, *élargir*, *dilater*, d'où *rendre un lieu apte à contenir une chose*, *donner la capacité à* et, par extension, traduisant la congruence entre contenant et contenu : *expliquer*, *commenter*.

[2] L'on retrouve la totalité de ces termes et le principe qu'ils expriment en la très célèbre sourate 94 : **ash–sharḥ**.

[3] Cf. Partie III, § 6, alinéa – Pluralité et universalité de la foi selon le Coran.

Comme nous pouvions nous y attendre, ce verset s'inscrit en un contexte similaire au précédent. D'un point de vue analytique, l'on peut établir la séquence précisant le positionnement de notre verset. Tout comme pour S6, cette sourate est de structure circulaire et entrelacée, construction que nous pouvons aisément observer sur ladite séquence : défense de la Révélation : vs1-2 ; approche théologique du monothéisme : vs5-7 ; critique théologique du polythéisme : vs3-4 et vs7-8 ; approche spirituelle du monothéisme : vs9-14 ; condamnation spirituelle du polythéisme : vs15-19 ; défense théologique du monothéisme : vs20-21. Comme précédemment, il n'y a donc aucune difficulté à qualifier le contexte d'insertion de notre v22 de théologico-spirituel. De par la proximité chronologique, l'ensemble des arguments que nous avons cités invalidant pour S6.V125 la possibilité que **al–islâm** puisse de manière anachronique désigner la religion Islam reste valable. Notre verset se comprendra comme suit : « *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur. Et quel malheur pour ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu, ceux-là sont en un égarement manifeste.* », S39.V22.

Nous retrouvons là terme à terme les parallélismes entre les versets 122 et 125 de S6. *L'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** est directement qualifié de « *lumière de son Seigneur* ». L'origine du déni de Dieu comparé au cas de celui « *qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir* » est donné par le segment « *ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu* » et glosé par : « *ceux-là sont en un égarement manifeste* ». Du fait de la structure entrelacée commune aux deux passages comparés, « *l'évocation de Dieu* » est très vraisemblablement synonyme de Révélation et, plus spécifiquement, du Coran. Par ailleurs, nous noterons qu'il est dit « *une lumière*/**nûrin** » et non pas « *la Lumière*/**an–nûri** » de son Seigneur, ce qui en soi invalide l'idée qu'il s'agirait là de *l'islam-religion*. En effet, l'exégèse classique ainsi que l'islamologie à sa suite considèrent qu'il faudrait alors comprendre l'Islam en tant que seule vraie religion, ce qui aurait nécessité que le substantif lumière soit déterminé par l'article.[1] Au contraire, l'emploi coranique de l'indéterminé indique qu'il s'agit d'une lumière personnelle, ce qui est conforme à la démarche spirituelle qui est par essence individuelle, alors que la voie religieuse est par nature collective.

2– *Étude des occurrences médinoises et uniques du terme* **islâm**

Nous distinguerons en notre étude ces trois occurrences médinoises car du point de vue analytique elles ne contiennent que le mot **islâm**, ce qui les distingue des trois occurrences où apparaissent conjointement les termes-clef **islâm** et **dîn** qui seront donc envisagées au paragraphe 3.

2. a – *S61.V7*

Ce verset peut dans un premier temps être présenté comme suit : « *Qui est plus injuste que celui qui a forgé contre Dieu le mensonge alors qu'il est invité à* **al–islâm** *; mais Dieu ne guide pas le peuple des injustes.* », S61.V7.

Cette sourate médinoise de 14 versets seulement est classiquement considérée comme tardive, 109e sur les 114 sourates du Coran. Textuellement, aucun élément ne permet réellement de la dater avec précision, si ce n'est que les vs10-14 sont un appel à soutenir le

[1] Nonobstant, nombre de traductions franchissent le pas littéral et rendent le syntagme **'alâ nûrin min rabbi-hi**/*en* une *lumière de son Seigneur* par : « *en* la *lumière de son Seigneur* ».

Prophète Muhammad au nom de la foi, thème caractéristique de la période médinoise. Il semble d'après le v2 : « *Ô croyants ! Qu'avez-vous à dire ce que vous ne faites pas ?* », qu'il y eut défection de la part de certains musulmans à l'égard de cet engagement, sans plus de précisions cependant. De plus, la promesse au v13 d'une « *victoire prochaine* » indique que nous sommes en une phase de conflits entre les Arabes et Muhammad qui se soldera par la réussite de ce dernier. Or, de manière particulière, l'argumentaire coranique destiné à stimuler les musulmans par cette sourate est construit autour de l'évocation de difficultés comparables sur le fond à celles que subit Moïse de la part des Hébreux, v5, ainsi qu'à celles rencontrées par Jésus en sa prédication mosaïque, vs6-7 et 14. Le contenu de ces parallèles donne à penser que la situation à laquelle il est fait allusion impliquait des Juifs de Médine, ce qui selon le cadre admissible des données fournies par la Sîra ne s'est produit qu'entre les cinquième et septième années de l'Hégire. Ce constat littéral confère donc à cette sourate une datation bien antérieure à celle indiquée par la chronologie classique. Quoi qu'il en soit, la thématique générale et le procédé rhétorique que nous venons d'évoquer sont nécessaires et suffisants pour la compréhension du propos de notre verset.

Par ailleurs, nous avons été amené à analyser le v9 de cette même sourate lors de l'étude des locutions coraniques construites avec le terme **dîn**[1] et nous avions démontré qu'il se comprenait ainsi : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîni–l–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition*/**ad–dîn** *entièrement* ; *quelque aversion en aient les polythéistes !* », S61.V9. Nous avions de même abordé le v8 : « *Ils veulent de leurs bouches éteindre la lumière de Dieu, mais Dieu est Celui qui parachève Sa lumière, quelque aversion en aient les dénégateurs.* » Ces deux versets définissent clairement le caractère du propos en lequel s'insère notre v7, or nous avions montré que le Coran en cette sourate traitait d'un contexte politico-militaire par le biais d'une d'approche théologique.[2] Sur fond de critique théologique du **kufr**/*déni*, ce procédé rhétorique consiste à dire : Ne soyez pas, vous musulmans, comme ceux qui dénièrent directement leur prophète, croyez sincèrement en votre prophète, soutenez-le donc en toutes circonstances. Ainsi, suivant ce type de construction oratoire, nous constatons que le v5 met en scène Moïse aux prises avec ceux de son peuple qui, tout en ne le soutenant pas : «*...pourquoi me faites-vous du tort alors même que vous avez su que je suis un messager de Dieu à votre égard...* » mettent en réalité en doute sa mission prophétique : « *... et lorsqu'ils dévièrent, Dieu fit dévier leurs cœurs…* ». Il en est de même au v6 où Jésus est en délicatesse avec les juifs qui ne reconnaissent pas sa première fonction « *...Je suis un messager de Dieu à votre égard, confirmant de la Thora par ce que j'en détiens…*»[3] et qui de plus rejetèrent qu'il puisse être un envoyé de Dieu : « *et, lorsqu'il eut accompli les prodiges*, *ils dirent : Ce n'est que magie manifeste* ». Signalons que cette finale du v6 a été interprétée différemment par l'exégèse classique qui a vu là, non pas la mention de Jésus, mais celle de Muhammad face à l'incrédulité de Quraysh. De la sorte, le v7 ne pouvait à leur sens qu'être en lien avec Muhammad, ce qui permettait alors de relier directement la mention du mot **islâm** aux musulmans et à leur religion. Or, le terme que nous avons traduit par *prodiges* est ici le pluriel **al–bayyinât** qui signifie lexicalement *preuves ou arguments*

---

[1] Cf. Partie II, Chap. VI, § 4, 4.a.
[2] Idem.
[3] Dans la locution **li-mâ bayna yadayya min** le segment **li-mâ bayna yadayya**, ou le plus souvent **li-mâ bayna yaday-hi**, signifie littéralement et respectivement « *ce qui est entre mes mains* », « *ce qui est entre ses mains* ». Elle est généralement traduite par « *ce qui m'est antérieur* », « *ce qui était avant lui* ». Notre traduction, « *par ce que j'en détiens* » prend en compte ici la fonction partitive de la préposition « **min** » sachant que, selon le Coran, Jésus a une double fonction : réformateur du judaïsme au travers d'une réactualisation textuelle de la Thora, cf. S5.V46, et initiateur de ce qui deviendra plus tard le christianisme, cf. S57.V27.

évidents, *évidences*, *témoignages clairs*, *éclaircissements*. Si dans le Coran le mot **âya** signifie lui aussi *miracle* en tant que *signe* de Dieu, il est clair que l'emploi coranique de **bayyinât** vaut pour *miracles* en tant que *preuves évidentes*, sous-entendu de l'existence de Dieu, d'où pour les distinguer notre traduction par « *prodiges* ». De plus, tout comme **âya**, **al–bayyina** peut désigner la révélation apportée par un messager de Dieu, le Coran y compris, ex. S2.V185, **bayyina** vaudra alors pour *preuves et arguments manifestes*, c'est-à-dire selon la logique coranique, ce qui est donné par le biais de la révélation aux hommes. En effet, l'examen exhaustif des 52 occurrences du pluriel **bayyinât**, déterminé ou non par l'article universel « **al** », permet de distinguer deux cas de figure. Le premier correspond au sens de révélation en tant que *preuves et arguments manifestes*. Le second recourt à une locution particulière : **jâa' bi-l–bayyinât**, littéralement : *il est venu avec les preuves manifestes*. Cette expression qualifie sans aucun doute et de manière spécifique les prodiges ou miracles ayant ponctué la mission de Moïse, ex. S2.V92, mais aussi ceux attribués à de nombreux prophètes, ex. S7.V101, et bien sûr ceux de Jésus, ex. S2.V253. L'on doit donc considérer cet usage coranique comme un néologisme conférant à **al–bayyinât** le sens de *prodiges*, et ceci explique que nous ayons légitimement traduit la locution **jâa' bi-l–bayyinât** par : « *il eut accompli les prodiges* ». Nous l'avons souligné, ce phénomène ne concerne dans le Coran que des prophètes antérieurs à Muhammad, notamment Jésus. Plus encore, le Coran atteste du fait qu'il ne sera pas donné à Muhammad la possibilité d'accomplir des miracles, et ce, malgré la demande réitérée de ses détracteurs exigeant qu'ainsi il prouve sa nature prophétique : « *Ils disent : Pourquoi n'a-t-on pas fait descendre sur lui un miracle*/**âya** *de la part de son Seigneur ? Réponds : Dieu est certes capable de réaliser un tel miracle, mais la plupart ne savent rien !* », S6.V37. Il s'agit bien là d'une fin de non-recevoir, du reste adressée aussi à Muhammad : « *Si leur indifférence t'afflige énormément et que tu aies la possibilité de chercher un tunnel sous la terre ou une échelle aux cieux afin de leur apporter un miracle*/**âya**... *Mais, si Dieu l'avait voulu, Il les aurait rassemblés par la guidée. Ne sois donc pas du nombre des ignorants.* », S6.V35.[1] Ainsi, nous aurons démontré que la finale du v6 est en relation avec Jésus et ne peut pas faire allusion à Muhammad. Conséquemment, notre v7 ne se comprend qu'en référence à Jésus et au fait qu'une partie des juifs de son époque ont refusé de le reconnaître en tant que prophète et, vraisemblablement, de voir en lui le messie qu'ils attendaient. En ces conditions, **al–islâm** ne peut bien évidemment pas désigner la religion Islam. Cependant, nous avons rappelé que l'analyse des vs8-9 avait montré qu'ils s'inscrivaient en un contexte politico-militaire, ce qu'à priori supposerait qu'il en soit de même pour notre v7. Toutefois, les vs5-6 ont pour fonction d'établir un parallèle situationnel, lequel en l'occurrence ne repose pas sur une similitude de contexte, mais sur la mise en avant de la fidélité due aux prophètes. Ce faisant, l'argument devient à l'évidence théologique et, puisqu'il concerne la foi, ceci correspond au contexte que nous avons par ailleurs qualifié de théologico-dogmatique. Conséquemment, en guise de commentaire des vs5-6, il est dit de ces réfractaires : « *Qui est plus injuste que celui qui a forgé contre Dieu le mensonge alors qu'il est invité à l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *; mais Dieu ne guide pas le peuple des injustes*. », S61.V7.

Nous aurons donc noté pour cette première occurrence médinoise que le contexte textuel de cette sourate ne diffère guère de celui mis en évidence pour les occurrences mecquoises. Le terme-clef **al–islâm** y est encore employé en une perspective théologique et sans aucun rapport avec la désignation d'une quelconque religion.

[1] À ce sujet, on lira avec intérêt la séquence S17.V89-107 où est réfuté le fait que Muhammad ait à accomplir des miracles et qui revendique de même l'inscription du Coran dans l'ordre du rationnel tout en refusant que le surnaturel puisse renforcer sa crédibilité.

2. b – *S49.V17*

Voici une première présentation de ce verset : « *Ils revendiquent comme une faveur de s'être remis/***aslamû** *à toi* [Muhammad]. *Réponds, ne considérez point comme une faveur à mon égard* **islâma-kum***, mais en réalité c'est Dieu qui vous a fait la faveur de vous guider à la foi/***al–îmân***, si vous êtes sincères.* », S49.V17.

D'un point de vue sémantique, l'on observe en ce verset une triple répétition du verbe **manna**. Celui-ci, lorsqu'il est employé avec la préposition **'alâ**, ici sous les formes pronominées **'alayka**, **'alayya**, **'alaykum**, présente deux lignes de sens opposées : *faire une faveur à quelqu'un* ou *reprocher à quelqu'un une faveur*. La signification globale de la séquence des vs14-17 permet sans difficulté de retenir la première possibilité.[1] L'alternance pronominale en la construction de cet échange exprime en arabe des nuances que notre traduction par l'emploi de trois verbes différents a essayé de rendre : « *ils revendiquent comme une faveur* » ; « *ne considérez point comme une faveur* » ; « *Dieu vous a fait la faveur* ». Qui plus est, nous retrouvons l'emploi de la forme IV **aslama** dont nous avons montré qu'elle n'exprimait pour les Arabes au moment coranique que le champ de sens suivant : *se garder sain et sauf*, *se mettre en sécurité*, mais aussi : *livrer* ou *remettre quelqu'un à son ennemi* et *se livrer* ou *se remettre soi-même entre les mains du vainqueur*.[2] Or, la thématique de cette brève sourate médinoise est homogène. Elle fait principalement allusion à des difficultés relationnelles entre le premier noyau des adhérents du Prophète et l'arrivée à Médine de représentants des nombreuses tribus bédouines s'étant ralliées à la cause de Muhammad.[3] Du reste, notre v17 conclut un passage débutant par la mention expresse de l'attitude de ces tribus : « « *Les Bédouins disent : Nous avons cru. Réponds : Vous ne croyez pas vraiment, mais dites plutôt : Nous nous sommes livrés/***aslamnâ***, car la foi/***al–îmân** *n'a pas encore pénétré vos cœurs. Et, si vous obéissez à Dieu et Son prophète, Il ne vous lésera en rien de vos œuvres ; Dieu est Tout-pardon, Tout-miséricorde.* », v14.[4] Ce verset rappelle qu'en réalité, plus qu'un ralliement de cœur, ces tribus n'ont fait que se ranger du côté de Muhammad alors en position de force sur le terrain. Il s'agit d'un pacte de raison dépendant du jeu d'alliances stratégiques qui réglait traditionnellement le devenir politique des tribus arabes, nous l'avons dit. Les versets 15 et 16 précisent alors en procédant par antinomie l'état exact de leur relation au Prophète et à son message : « *Les croyants sont ceux qui croient en Dieu et Son Messager et qui point n'hésitent,*[5] *luttent par leurs biens et leur personne pour la cause de Dieu ; ceux-là sont véridiques.* », v15, et « *Réponds : Apprendriez-vous à Dieu ce que sont vos croyances/***dîn***, alors que Dieu sait ce qui est en les cieux et la terre et que Dieu de toutes choses est parfaitement savant ?* », v16.[6] Bien que le manque de sincérité de la foi de ces nouveaux venus soit signalé, l'accent principal est mis sur la fidélité nécessaire à l'engagement envers le Prophète de par l'alliance politique et protectrice qu'ils ont passée avec lui. Aussi, le verbe **aslama** de notre verset ne peut que signifier : « *Ils revendiquent comme une faveur de s'être remis/***aslamû** *à toi* [Muhammad] ».

---

[1] Nous signalerons qu'en sa traduction Kazimirski fit à contre-sens le choix inverse : « *Ils te reprochent comme un mérite de leur part d'avoir embrassé l'islam. Dis-leur : Ne me reprochez point votre islam. Dieu pourrait bien vous reprocher comme un bienfait de vous avoir conduits vers la foi…* ». Albin Kazimirski, *Le Coran*, Garnier-Flammarion, Paris, 1970, p. 400.
[2] Cf. Partie II, Chapitre V, § 2 – Étude étymologique du terme islâm.
[3] Ceci au demeurant permet de situer cette sourate très vraisemblablement postérieurement à la prise de La Mecque.
[4] Nous avons analysé ce verset en Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. f – *S9.V122*.
[5] En fonction de notre analyse, le sens de la forme VIII **irtâba** est plus *hésiter* que *douter*.
[6] Cf. Analyse de ce verset en Partie II, Chapitre VII, § 4, alinéa 4. f.

Bien évidemment, les commentateurs et nombre de traducteurs à leur suite ont ici rendu **aslamû** par : *se convertir à l'Islam*, et selon cette logique ils auraient dû traduire **islâma-kum** par *votre Islam*. Toutefois, il semble qu'une contradiction ait été par eux perçue puisque l'on ne peut d'une part reprocher à ces bédouins de penser que leur conversion à l'Islam est un bienfait pour Muhammad et, d'autre part, faire dire au Prophète en guise de réponse, c'est-à-dire d'argument contre leur point de vue, qu'il rejette le fait pour eux de dire simplement qu'ils sont musulmans.[1] Conséquemment, commentateurs et traducteurs restituent le syntagme **islâma-kum** par un curieux « *votre conversion à l'Islam* ». Si ce procédé rétablit l'équilibre qui par leur parti-pris avait été rompu, cela suppose néanmoins que le substantif **islâm** et le verbe **aslama** soient synonymes, ce qui n'est guère admissible lexicalement et sémantiquement. À titre complémentaire de démonstration, nous ajouterons que si **islâma-kum** devait signifier *votre Islam*, l'on observerait alors qu'en ce verset foi et islâm seraient opposés étant donné que le segment « *c'est Dieu qui vous a fait la faveur de vous guider à la foi* » serait alors en contradiction avec le segment « *ne considérez point comme une faveur à mon égard votre islam* » dans la mesure où le concept même d'Islam en tant que religion est fondé sur la foi. Conséquemment, il n'y a aucun argument textuel valable et cohérent qui puisse valider la boucle herméneutique classique que nous venons d'analyser. Quoi qu'il en soit de ces allégations – au demeurant inscrites en un contexte politico-religieux que nous avions au demeurant déjà rencontré pour le terme **dîn** au v16 – l'on note qu'en la réponse prêtée à Muhammad le terme **islâm** est directement en rapport avec la signification de **aslama** dont il est comme la glose, le syntagme **islâma-kum** vaudra donc logiquement pour *votre sujétion*. Notre verset se comprend alors comme suit : « *Ils revendiquent comme une faveur de s'être remis/***aslamû** *à toi. Réponds, ne considérez point comme une faveur à mon égard votre sujétion/***islâma-kum***, mais en réalité c'est Dieu qui vous a fait la faveur de vous guider à la foi, si vous êtes sincères.* », S49.V17.

Or, nous avons lors de notre étude lexicale et étymologique indiqué que le terme **islâm** était un néologisme coranique tout comme nous avions évoqué le cas particulier du sens du terme **islâm** en ce verset. Si **islâm** avec le sens *d'entier abandon de son être à Dieu* est néologique, comment comprendre qu'en ce verset comme au suivant infra le terme **islâm** soit employé selon un sens que les Arabes auraient pu utiliser ? Il n'y a là rien de contradictoire, car il clair qu'il est ici fait allusion à ce que ces tribus bédouines prétendaient à leur état d'**islâm** au sens néologique institué par le Coran d'*abandon de soi à Dieu*, tout en sachant qu'en fait ce n'était de leur part qu'une *sujétion* contractuelle selon le sens qu'ils connaissaient antérieurement de ce terme dérivant du verbe **aslama**. Ce à quoi le Coran répond : ce n'est point encore de l'**islâm** de Muhammad et des siens dont vous relevez réellement, mais de l'**islâm**-*sujétion*, et telle est bien l'intention cachée de votre propos. C'est donc un jeu de mots et d'intention autour du néologisme **islâm** de la nouvelle prédiction qui est traduit en ces versets.

2. c – *S9.V74*

Ce verset médinois est assez long et sa structure syntaxique relâchée le rend de traduction plus délicate qu'il n'y paraît ; en voici une première approche : « *Ils jurent par Dieu n'avoir rien dit, mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude/***kufr***, et ils ont renié après* leur islâm/**islâmi-him***, et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu obtenir, et ils n'auraient rien d'autre à reprocher si ce n'est que Dieu et Son Messager les ont pourvus de Ses largesses. Aussi, s'ils se repentaient, cela serait meilleur pour eux. Mais, s'ils se détournent, Dieu les*

[1] En d'autres termes, le sens ainsi fourni au verset serait : « *Ils te rappellent leur conversion à l'islam comme une faveur. Réponds : Ne me rappelez pas votre islâm.* », ce qui n'est guère compréhensible !

frappera d'un tourment terrible ici-bas et en l'Au-delà et ils n'auront sur terre ni allié ni défenseur. », S9.V74. [1]

Lu isolément, il semble difficile de déterminer les faits incriminés. Ceci explique pour partie que les exégètes se soient évertués à conjecturer sur ce qui était allusivement reproché et, selon la même logique, à identifier nominalement les acteurs visés. D'un point de vue analytique, cette démarche est nuisible à l'intelligence du propos littéral. Méthodologiquement, nous devons considérer que lorsqu'un verset ne précise pas la forme de son sujet, c'est qu'il a pour intérêt principal le fond exprimé. Bien évidemment, cela ne vaut que lorsque des précisions n'ont pas été apportées en un autre endroit du texte coranique et que l'on dispose de marqueurs sémantiques permettant d'établir le rapport textuel entre ces parties. Ceci étant, le v73 est explicite et indique clairement les deux catégories de personnes concernées : « *Ô Prophète ! Lutte contre les polythéistes*/**kuffâr**[2] *et les hypocrites* ». Une étude plus élargie du contexte d'insertion de notre verset permet cependant d'affiner ces données. En effet, dès le v38 l'accent est mis sur le soutien inconditionnel que les croyants doivent au Prophète pour être en conformité avec leur foi. Puis, pédagogie à contrario, il est évoqué à partir du v42 la tiédeur de certains de ces partisans ou prétendant l'être ainsi que la nature fallacieuse des arguments qu'ils ont avancés afin de ne pas suivre le Prophète en campagne.[3] À partir du verset 47 est menée une étude de profil psychologique et une présentation des divers niveaux de risque que certains d'entre eux représentent pour la communauté. Ce sont ceux-là mêmes qui seront expressément qualifiés *d'hypocrites*/**munâfiqûn** aux vs64 et 67-68. Par suite, le v67 définit les hypocrites en leur aspect extérieur : « *les hypocrites, hommes et femmes, s'incitent les uns les autres au blâmable et se refusent au convenable, leurs mains sont fermées. Ils ont oublié Dieu…* »,[4] alors que le v66 en décrit l'état intérieur : « *Ne cherchez point excuse, vous avez été dénégateurs après avoir eu la foi…* », ce qui revient à définir *l'hypocrisie*/**an–nifâq** : une prétention à la foi masquant le déni de foi. Par contre, il convient de souligner que le v73 déjà cité prend un tour nettement moins théologique : « *Ô Prophète ! Lutte*

[1] Notes de traduction : Le syntagme « **yaḥlifûna bi-llâhi mâ qâlû** » que nous avons traduit par « *ils jurent par Dieu n'avoir rien dit* » peut aussi se comprendre par « *ils jurent par Dieu : Nous n'avons rien dit* », ce qui ne modifie guère la portée générale du verset. Mais, il est aussi possible de le comprendre par : *ils jurent par Dieu ce qu'ils ont dit*. Selon cette dernière possibilité, ce n'est plus le mensonge qui aggraverait leur situation, mais leur entêtement ou un certain esprit de provocation. Si elle n'est pas sans conséquence sur la perception globale de ce verset, cette compréhension ne modifierait toutefois pas la signification du segment-clef visé par notre analyse. Bien évidemment, l'exégèse s'est évertuée à identifier le propos alludé et il y a autant d'avis donnés que de circonstances dites de révélation fournies. Du point de vue analytique, la réponse à cette interrogation est donnée par le segment faisant suite : « *mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude*/**kufr** ». L'énoncé : « *et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu atteindre* » a été compris comme faisant allusion à un complot ourdi contre le Prophète, une embuscade au retour de Tabûk selon certains, et qui aurait échoué, il fut donc apporté des récits de circonstances idoines. Analytiquement, ceci se comprend comme se référant à ce qui vient d'être énoncé, à savoir : « *leur sujétion*/**islâmi-him** », c'est dire qu'ils s'étaient assujettis à Muhammad afin de pouvoir réaliser des objectifs propres et non pas se mettre au service de sa cause. Signalons que le verbe **nâla** est ambivalent et signifie *atteindre un but* ou *donner quelque chose*.

[2] Nous venons de citer la définition coranique de l'hypocrisie et il n'y aurait donc aucun sens à distinguer en ce verset entre *dénégateurs*/**kuffâr** et *hypocrites*/**munâfiqûn**. Nous en déduisons que, comme souvent dans le Coran, le pluriel brisé **kuffâr** qualifie ici spécifiquement les polythéistes mecquois ou arabes. Ceci implique d'être vigilant quant au distinguo coranique entre le pluriel externe **kâfirûn** et la forme **kuffâr**, cette dernière qualifiant dans la grande majorité des cas lesdits polythéistes.

[3] Sur ce point, c'est sans aucun argument coranique que les exégètes ont ici songé à l'expédition de Tabûk située par l'hagiographie musulmane en l'an IX de l'Hégire. Voir Tabari, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Beyrouth, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, 3e Édition, 1999, T. VII, p. 421-424.

[4] Par opposition, le v71 définit les croyants : « *Les croyants et les croyantes sont solidaires les uns des autres, ils incitent au convenable, refusent le blâmable, accomplissent la prière, font la charité et obéissent à Dieu et Son Messager. Ceux-là, Dieu leur fera miséricorde ; Dieu est Tout-puissant, infiniment Sage.* »

*contre les polythéistes/***kuffâr** *et les hypocrites, sois rude à leur encontre. Leur refuge sera la Géhenne, quel triste devenir !* » En cela, le Coran fait écho au v38, circularité de construction typiquement coranique présentement signalée par le marqueur **yâayyuhâ**/*Ô vous !*[1] Selon cette logique structurelle, le v74 et les suivants sont thématiquement comparables aux v39 et sqq. Ils s'inscrivent donc dans une approche critique de problèmes d'ordre politique, dirions-nous, que le Prophète connut à Médine avec les hypocrites, mais aussi avec les polythéistes puisque le v73 associe « *polythéistes et hypocrites* ». Or, rien de ce qui a été reproché théologiquement aux hypocrites ne peut l'être aux polythéistes.

Ce fait littéral impose de déterminer un élément qui soit commun à ces deux catégories, ce que la notion de lutte exprimée au v73 facilite. En cette période tardive,[2] de nombreuses tribus arabes polythéistes avaient signé des traités avec le Prophète afin de se mettre sous protection, car ils jugeaient très pragmatiquement qu'il représentait à présent le parti le plus fort et, tout aussi pragmatiquement, le Prophète profitait de ces alliances de circonstance pour sécuriser sa propre situation. Nous avons croisé à plusieurs reprises l'évocation coranique de ces jeux d'alliance.[3] Notre verset fait donc en toute rigueur allusion non pas au seul fait que les hypocrites feignaient d'avoir la foi, mais à ce que, comme les polythéistes mentionnés conjointement, ils ne respectaient pas les accords passés avec le Prophète. L'on peut même préciser qu'il s'agissait d'une opposition passive puisque le verbe employé au v73 est **jâhada**/*s'efforcer de*, *lutter contre les difficultés*, et non pas **qâtala**/*combattre* ; il s'agit donc d'une duplicité de la part des hypocrites signataires et d'un non-respect de pacte pour les polythéistes. En ces conditions, le segment que nous avons traduit en un premier temps conformément à la ligne classique de lecture par « *aussi, s'ils se repentaient*/**fa-in yatûbû**, *cela serait meilleur pour eux* » ne peut avoir cette signification, car se repentir au sens religieux du terme ne peut s'appliquer aux polythéistes, pourtant sujet commun au propos de ce verset. Toutefois, le verbe **tâba** traduit ici par *se repentir* signifie en son origine arabe[4] *retourner à*, *revenir à*, ce qui donne pour notre segment « *aussi, s'ils reviennent*/**yatûbû** *cela sera meilleur pour eux* », c'est-à-dire s'ils respectent à nouveau les accords passés et abandonnent leur dissidence. Conséquemment, dans le segment antithétique « *s'ils se détournent, Dieu les frappera d'un tourment terrible* » le verbe **tawallâ** ne sera pas compris au sens théologique de *se détourner de la foi*, mais au sens concret de : *tourner le dos*, *s'éloigner*, c'est-à-dire des devoirs contractuels découlant des pactes de protection les liant au Prophète. Ce contexte d'expression est à rapprocher de celui que nous avions mis en évidence au verset précédent, S49.V17, lequel invoquait la nécessaire fidélité à l'engagement contracté dans le cadre traditionnel des jeux d'alliance des tribus bédouines. Il en est de même des différentes tribus peuplant l'oasis de Médine, et

---

[1] Le v38 commençe de même.

[2] Il ne fait guère de doute que l'ensemble de la sourate IX fait référence à des évènements que l'hagiographie, mais aussi la logique historique, classent vers la fin de l'apostolat de Muhammad.

[3] Notamment en S9.V112, cf. Partie II, § 3, alinéa 3. f – S9.V122.

[4] Il a été signalé que **tawba** avec le sens de *repentance* est un emprunt à l'araméen. Néanmoins, et sans qu'il y ait à rejeter cette affirmation philologique, il n'en demeure pas moins que le Coran lui-même porte trace d'une origine arabe de la racine **tâba** : *revenir*. En effet, l'on trouve à de très nombreuses reprises dans le texte coranique ce verbe appliqué à Dieu dont on comprendrait difficilement le repentir. En ces cas, ce verbe est effectivement et obligatoirement compris comme signifiant *revenir vers*, c'est-à-dire : Dieu revient vers le pécheur repentant. Signalons que nous retrouvons la même notion de mouvement pour l'emploi coranique du terme **matâb** avec le sens concret de lieu où l'on *retourne*, *revient*, cf. S13.V30. Ce sont donc sans doute les importants développements de la théologie musulmane qui ont impacté les lexiques et confiné le verbe **tâba** au champ lexical exprimant le repentir à Dieu. Bien sûr, lorsque nous disons que le repentir de Dieu n'est pas ontologiquement concevable, nous pensons-là à Dieu selon le Coran. En effet, Dieu dans la Bible se repent, ex. Genèse VI, 6-7, Samuel XV, 10-11, notion pour le moins en contradiction avec les attributs divins d'omniscience et d'omnipotence, ce qui explique sans doute que nous puissions lire en Nombres XXIII, 19 : « *Dieu n'est point un homme pour mentir, ni un fils d'homme pour se repentir* ».

les « *hypocrites* » mais aussi les « *polythéistes* » sur place et alentours,[1] ne sont avant tout que des individus dissidents, voire opposants, appartenant à des clans ou groupes ayant prêté allégeance à Muhammad selon ce type de modalité. De fait, en S49.V17 le syntagme **islâma-kum** avait été rendu par *votre sujétion* et il en sera tout aussi logiquement de même pour notre v74 où le syntagme **islâmi-him** vaudra alors pour *leur sujétion*.

Par ailleurs, parce que ce verset ne cite aucun fait particulier et que musulmans tout autant que polythéistes sont concernés, l'on pourrait supposer que les accords en question sont ceux conclus par le biais de ce qui a été appelé la « Charte de Médine ». En effet, quand bien même ne se fierait-on qu'aux grandes lignes des récits de cet évènement politique, que ces accords durent concerner tous les habitants de Médine, quelles que soient leurs religions. En ce sens, le segment « *et ils n'auraient rien d'autre à reprocher si ce n'est que Dieu et Son Messager les ont pourvus de Ses largesses* » nous paraît pertinent. Ce, d'autant plus, si l'on compare ce segment à l'affirmation préalable de leur échec : « *et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu obtenir* » qui, en tout état de cause, fait allusion aux intentions réelles ayant présidé aux alliances intéressées contractées aussi bien par ces polythéistes que par ceux qui choisirent pour plus de crédibilité et de chance d'obtenir de quelconques avantages de se rallier également religieusement à Muhammad et ses adeptes. Quoi qu'il en soit de notre hypothèse, le thème central de ce verset et la nécessité d'un propos concernant aussi bien les polythéistes que les hypocrites justifient de même qu'au segment « *mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude*/**kufr** » nous ayons rendu le mot **kufr** par *ingratitude*. En effet, il s'agit bien d'un des sens premiers de ce terme qui ici s'impose plus que les sens de *déni* ou, plus classiquement, *d'impiété* et autre *mécréance*. Selon cette même ligne de sens, en la suite de ce segment le verbe **kafara** ne peut être compris par « *ils ont rejeté ou dénié la foi* » mais doit l'être en fonction du sens premier de cette racine : « *ils ont oublié ou renié un bienfait reçu* », c'est-à-dire le fait que Muhammad, avec l'aide de Dieu ajoute le Coran, ait effectivement réussi à sécuriser la situation médinoise par l'assujettissement[2] à sa personne des différentes factions en lutte.

Au final, notre verset, que pour plus de compréhension de la contextualisation nous introduirons par le v73, s'entendra comme suit : « *Ô Prophète ! Lutte contre les polythéistes et les hypocrites, sois rude à leur encontre. Leur refuge sera la Géhenne, quel triste devenir !* [73] *Ils jurent par Dieu n'avoir rien dit, mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude et ils ont renié le bienfait après leur sujétion/***islâmi-him***, et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu obtenir, et ils n'auraient rien d'autre à reprocher si ce n'est que Dieu et Son Messager les ont pourvus de Ses largesses. Aussi, s'ils se repentaient, cela serait meilleur pour eux. Mais, s'ils se détournent, Dieu les frappera d'un tourment terrible ici-bas et en l'Au-delà et ils n'auront sur terre ni allié ni défenseur.* », S9.V74.

Nous ajouterons, que l'ensemble des données littérales mises en évidence permet d'affirmer que pour ce verset le complexe **islâmi-him** ne peut signifier *leur religion Islam* puisqu'il est incontestable que l'on ne peut suspecter d'adhésion à l'islam-religion ceux que le Coran désigne comme étant des polythéistes. Enfin, nous renvoyons quant à l'emploi néologique du terme **islâm** en ce verset aux conclusions établies au verset précédent, S49.V17.

---

[1] Sous l'effet de l'hagiographie et de sa cause apologétique, nous avons tendance à imaginer que Médine devint soudainement un lieu seulement peuplé de musulmans et de juifs. Cette vision bipartite de l'histoire ne correspond à aucune réalité rationnellement envisageable.

[2] Nous rappelons les notions de sens de **aslama** et de **islâm** : *préservation de soi*, *sécurisation*, *sûreté*, *protection*, *s'en remettre à*, *sujétion*.

3– *Étude des occurrences doubles :* **islâm** *et* **dîn**

Lors de l'analyse des occurrences du mot-clef **dîn**, nous avons plusieurs fois différé l'étude de versets en lesquels il est associé à notre autre mot-clef **islâm**. Pour être plus précis, nous répertorions un seul verset, S3.V19, où **dîn** et **islâm** sont présents en tant que substitutifs déterminés par l'article, soit : **ad–dîn** et **al–islâm** qui, compris comme désignant *la religion* et *l'Islam*, se justifieraient l'un l'autre et poseraient ainsi que le Coran nomme lui-même Islam la religion qu'il prêche. L'on mesure alors l'importance d'un tel verset dans l'économie apologétique de la religion Islam telle que les musulmans la conçoivent et la défendent. Notons qu'en ce cas l'adjectif *musulman*/**muslim** devient le qualificatif des adeptes de cette religion ou, plus encore, de celui qui est assujetti à la religion… alors même que dans le Coran il n'est que le participe passé de la forme verbale **aslama** et, de ce fait, signifie uniquement *celui qui a abandonné son être* à Dieu.[1]

D'autre part, **islâm** apparaît à deux reprises associé à **dîn** grammaticalement indéterminé et au cas direct, soit : **dînan**, S3.V85 ; S5.V3. Tout comme le précédent, ces deux versets ont une fonction capitale dans l'organisation du discours d'autolégitimation conçu par l'ensemble des orthodoxies musulmanes. Plus spécialement, ils sont interprétés comme légitimant l'Islam en tant que seule religion validée par Dieu. En dehors de ces versets, deux autres comportent l'association de la forme **dînan** et du verbe **aslama** lequel a donné par la suite les termes **islâm** et **muslim** : S6.V161 ; S4.V125. Leur étude présente un intérêt certain quant à la compréhension de la notion de **dîn** selon le Coran. Signalons que nous avons déjà étudié le premier,[2] nous débuterons donc notre analyse par le verset restant.

3. a – *S4.V125*

Selon la lecture opérée par l'exégèse, ce verset médinois a pour particularité de relier à Abraham l'Islam en tant que religion, il en est alors le patriarche fondateur. En voici une traduction standardisée : « *Qui est meilleur en religion*/**dînan** *que celui qui soumet*/**aslama** *à Allâh son être, tout en se conformant à la Loi révélée et suivant la religion*/**milla** *d'Abraham, homme de droiture*/**ḥanîfan** *? Et Allâh avait pris Abraham pour ami privilégié.* »[3] Même si traduire le syntagme **wa huwa muḥsin** par « *tout en se conformant à la Loi révélée* » est aussi surinterprété[4] qu'illustratif de la pensée orthopraxique, il n'en demeure pas moins que cette traduction type représente clairement l'opinion orthodoxe musulmane : la religion d'Abraham est identique à celle que suivent les musulmans depuis Muhammad. Du reste, le commentateur ajoute régulièrement au sujet d'Abraham le segment

---

[1] Nous avons montré que **aslama,** tant en arabe pré-coranique que dans le Coran, ne signifie en aucune manière *se convertir à l'islam*, mais r*emettre* ou *abandonner son être à Dieu* et que l'adjectif **muslim** tel que le Coran l'emploie signifie *celui qui a abandonné entièrement son être à Dieu*, mais en aucun cas *musulman* en tant qu'adepte de la religion Islam. Cf. Partie II, Chap. IX, § 2. Étude étymologique du terme **islâm**.

[2] Cf. Chapitre VIII, § 6.

[3] Nous citons là la traduction patronnée par le Roi Fahd Ibn 'Abdel 'Azîz, sans aucun doute la plus répandue dans le monde francophone, mais aussi mondialement, car elle a été distribuée abondamment et à titre gracieux en 35 langues par l'Arabie saoudite ; *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, 1989, p. 98. Nous avons régulièrement signalé les traductions très orientées de ce travail.

[4] En effet, le syntagme **wa huwa muḥsin** signifie mot à mot et sans aucune ambiguïté *il est bienfaisant*, *bon*, *vertueux*. Il semble que le glissement de sens proposé repose sur le fait que l'on peut admettre que **muḥsin** puisse valoir pour *agir bien*, mais de là à affirmer que ce *bel-agir*/**iḥsân** corresponde spécifiquement à être en conformité avec la « Loi révélée », concept non coranique au demeurant, il y a une distance linguistiquement infranchissable. De plus, ce verset ne s'adresse pas aux seuls musulmans mais à tous les croyants, l'on ne voit donc pas de quelle Loi révélée il pourrait s'agir. En outre, nous constaterons que la suite de l'analyse montrera le caractère non religieux du propos.

suivant : « *Il est celui qui vous a nommés musulmans*/**muslimûn** ».[1] Les autres religions, pourtant se réclamant d'Abraham, ne sont alors que des altérations de la religion Islam qu'Abraham suivait et que Muhammad par l'intermédiaire du Coran serait donc chargé de restaurer, *restitutio ad integrum*. Selon cette lecture, c'est en fonction de ce principe de régénération que Muhammad a été chargé de déclarer dans le Coran : « *Il m'a été ordonné d'être le premier des musulmans* »,[2] la boucle est bouclée, le cycle parachevé. Cette digression n'a pour nous d'autre intérêt que de montrer la fonction axiale des versets à double occurrences quant à la construction conceptuelle du statut de la religion Islam. Pour en revenir à l'analyse dudit verset, en voici une première approche analytique : « *Qui donc est meilleur en « dîn »*/**dînan** *que celui qui abandonne*/**aslama** *son être à Dieu, est bienfaisant, et suit la* **milla** *d'Abraham avec inclination*/**ḥanîfan***, car Dieu prit Abraham pour intime*. », S4.V125.

Du point de vue lexical, rappelons que nous avons précédemment explicité le sens de la forme verbale **aslama** lorsqu'elle qualifie le rapport de *l'être*/**wajh** du croyant à Dieu, et il est indéniable que cet *abandon de soi* à Dieu ne revêt qu'un caractère spirituel.[3] De même, nous avons montré qu'en rapport avec Abraham le terme **milla** signifiait *credo*,[4] c'est-à-dire le credo monothéiste : « *...Qu'adorerez-vous après moi ? Ils répondirent : Nous adorons ton dieu, le dieu de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, dieu unique, et nous lui sommes entièrement abandonnés/***muslimûn**. »[5] Pareillement, nous avons expliqué la signification du complément de manière **ḥanîfan**/*avec inclination*[6] qui, au demeurant, n'est pas ici grammaticalement en lien avec Abraham, mais avec le croyant-type dont il est question en ce verset.

Du point de vue contextuel, ce verset s'inscrit dans un très important passage, v116-126, rejetant la validité du polythéisme qu'il met en comparaison avec la foi monothéiste de manière générale. C'est alors suivant cette perspective purement théologique qu'est abordé le sujet de l'exclusive du Salut. Voici la traduction littérale des versets-clefs : « *Quant à ceux qui croient et œuvrent en bien, Nous les ferons entrer en des jardins au pied desquels coulent les ruisseaux, ils y demeureront à jamais. Telle est la promesse vraie de Dieu, et qui est plus véridique que Dieu en propos !* [122] *Ce n'est point selon vos désirs ni selon les désirs des Gens du Livre, mais qui commettra un mal en sera payé, et il ne trouvera contre Dieu ni allié ni défenseur,* [123] *et qui aura œuvré en bien, homme ou femme, en tant que croyant, ce sont ceux-là qui entreront au Paradis, et ils ne seront pas lésés d'un iota.* [124] », S4.V122-124.

Le propos des vs123-124 est clair : aucune religion monothéiste n'a le monopole du Salut, pas plus le judaïsme que le christianisme ou l'Islam à venir, et ce, malgré les prétentions, les espoirs ou les désirs des uns comme des autres. La position coranique est de ce fait en total décalage par rapport aux affirmations doctrinales des dites religions et le Coran postule explicitement que ce n'est point l'appartenance religieuse qui est déterminante quant à l'accès du croyant à la félicité de l'Au-delà, mais uniquement le mérite des œuvres qu'il aura accomplies ici-bas. La question religieuse est ici dépassée, transcendée, et ce qui est commun aux croyants est mis en avant : la foi en un Dieu unique et la valeur salvifique des bonnes ou mauvaises actions de chacun. Au-delà des divergences

[1] S22.V78.
[2] S39.V12.
[3] Cf. Partie II, Chapitre IX, § 2.
[4] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. c – *S2.V132*.
[5] S2.V133.
[6] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 2, alinéa 2. a. – *S30.V43*.

partisanes et exclusivistes, cette communauté de statut et de devenir des croyants représente nécessairement une voie et non une religion ou la religion, voie unique par conséquent. Aussi, le complément de manière **dînan** signifiera-t-il *en matière de voie* ou *comme voie*, ce que corrobore le contexte théologico-religieux en lequel s'insère notre verset, contexte pour lequel nous avons maintes fois vérifié que **dîn** valait pour *voie*. Par ailleurs, puisqu'à ce niveau il ne s'agit plus d'établir la supériorité des uns sur les autres, le superlatif **aḥsanu**/*le plus beau*, *le meilleur*, ne pourra prendre que sa première acception et, tenant compte de ce que **dîn** est masculin en arabe et *voie* féminin, nous traduirons notre verset comme suit : « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama***, est bienfaisant, et suit le credo*/**milla** *d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125.

Nous retiendrons donc que le syntagme **dînan** en contexte théologico-religieux peut être compris comme signifiant *en matière de voie* ou autres équivalents en fonction des contraintes traductionnelles. L'on aura aussi noté que ce verset emploie les termes **dîn** et **milla** qui, logiquement, n'ont pas le même sens, ce que la majorité des traductions ne respectent pas en les rendant tous deux par *religion*, signification dont nous avons montré qu'elle ne correspondait à aucune réalité littérale coranique.

3. b – *S5.V3*

En notre recherche, cet assez long verset médinois est sans aucun doute le plus dense lexicalement parlant puisqu'il contient trois occurrences du terme **dîn** et une de **al–islâm**. De fait, nous en avons déjà partiellement réalisé l'analyse lors de l'étude de la construction pronominale **dînu-kum**.[1] Point important, ce verset a régulièrement été considéré par l'Exégèse comme le dernier révélé, lors du pèlerinage dit de l'adieu, trois mois avant la mort du Prophète.[2] De la sorte, il constituerait la clôture de l'activité législative du Coran et, conséquemment, le parachèvement de la religion Islam, ce que serait censée affirmer la citation partielle constamment isolée de son substrat littéral : « *...Ce jour, J'ai parfait votre religion et vous ai comblés de Ma grâce et J'ai agréé pour vous l'Islam*/**al–islâm** *comme religion*/**dînan** ... ». Or, notre analyse a clairement montré que **dîn** ne valait pas en ces deux occurrences pour *religion*, mais pour *rituel*. Nous rappelons la partie étudiée : « *Vous ont été interdits la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu, et la bête tuée par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre. De même, ce qui a été immolé aux bétyles et à ce que vous procédiez à la répartition des parts au moyen des flèches sacrées, ceci est infamie. Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel*/**dîni-kum***, Ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce…* », S5.V3.

Nous avions ainsi laissé en attente la fin dudit verset laquelle mentionne donc **al–islâm** et le complément **dînan**. En voici une première approche : « *...et J'ai approuvé*/**raḍîtu** *de*

[1] Cf. Partie II, Chapitre III, § 4, alinéa 4. b – *S5.V3*.

[2] Lors du chapitre consacré à notre méthodologie, nous avions signalé les liens circulaires qui unissent l'Exégèse et la Sîra, cette dernière fournissant des éléments hagiographiques censés prouver ce que l'Exégèse suppose, ou désire, de certains versets du Coran. Nous en avons ici une parfaite illustration, puisque nous apprenons dans la Sîra que lors du pèlerinage de l'adieu le Prophète fit un sermon sur le mont Arafat (qui sans difficulté est le pendant islamique du Sermon sur la Montagne de Jésus) en lequel il cita à titre de dernier legs notre segment-clef : « *Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion, etc.* » Cf. Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, A.E.I.F, Paris, 4e édition augmentée, 1979, p. 972.

votre part **al–islâm** *comme* **dînan**. *Puis, quiconque serait contraint par la faim, et non par déviance coupable, alors Dieu est Tout pardon et miséricorde.* », S5.V3.

Nous rappellerons le contexte d'insertion de ce verset.[1] Il fait suite aux vs1-2 qui sont sans aucun doute en rapport avec des préparatifs de pèlerinage à l'occasion duquel ils détaillent certains éléments rituels.[2] Outre un rappel général concernant les catégories de bêtes non consommables, le v3 quant à lui précise : « [et vous a été interdit] *ce qui a été immolé aux bétyles et à ce que vous procédiez à la répartition des parts au moyen des flèches sacrées, ceci est infamie…* ». Ces deux pratiques étaient courantes lors des pèlerinages des Arabes à La Mecque.[3] De plus, le fait de citer les bons rapports que les pèlerins musulmans doivent avoir à cette occasion avec les polythéistes indique que le pèlerinage en question était encore mixte, v2.[4] Nous sommes donc en une période comprise entre le traité de Ḥudaybiyya[5] et la conquête de La Mecque. Nous déduirons de ces données littérales que notre v3 ne peut être un des derniers, si ce n'est le dernier, a avoir été révélé, contrairement aux affirmations de l'Exégèse.[6] Conséquemment, le syntagme **al–yawm** traduit par *aujourd'hui* ou *ce jour* n'est pas un marqueur solennel désignant le jour de la dernière révélation, mais le moment d'énonciation, c'est-à-dire celui des préparatifs[7] à ce pèlerinage. Les seules choses qui en notre verset soient closes définitivement, sont les règles énoncées relatives au pèlerinage, comme l'atteste le segment : « *Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce…* ».[8]

Sémantiquement, la séquence principale de cette fin de verset telle que comprise communément : « *Ce jour, J'ai agréé pour vous l'Islam comme religion* » est largement discutable. Premièrement, le verbe employé est la forme I **raḍâ/raḍîtu** qui, bien que la quasi-totalité des traductions témoigne du contraire, ne signifie pas *agréer*. En effet, selon les lexiques, **raḍâ** vaut pour : *être satisfait de*, *content de*, *trouver agréable*, *plaisant*, d'où *approuver*, *accepter*, *consentir*. C'est, supposons-nous, à partir du nom verbal **riḍâ** : *satisfaction* – qui a pu être rendu par *agrément* – que sous l'influence de la pensée exégétique dominante l'islamologue comme le traducteur ont glissé vers le sens « *d'agréer* ». Mais agrément désigne ici ce qui est plaisant et non pas l'autorisation, l'accord, c'est-à-dire ce qui est agréé par une autorité. Il convient donc de rester fidèle aux significations données par l'arabe, et nous devrions traduire le verbe **raḍâ** par *approuver*, soit : « *J'ai approuvé de votre part* ». Cependant, il est possible en se référant à un usage un peu daté du verbe « agréer » d'opter pour une formulation englobant au maximum les nuances du champ lexical du verbe **raḍâ** et de pouvoir traduire **raḍîtu** par : « *Il M'a*

---

[1] Pour plus de détails, voir Partie II, Chapitre III, § 4, alinéa 4. b – *S5.V3*.
[2] Idem.
[3] Idem.
[4] Ceci est aussi confirmé au v3 par le segment « *Ne les craignez pas* [les polythéistes] *mais craignez-Moi* ».[4] La notion de crainte quant à la présence des polythéistes indique bien que nous ne sommes pas en une période postérieure à la prise de La Mecque où la situation des musulmans était alors devenue dominante.
[5] C'est-à-dire entre les ans VI et VIII de l'Hégire. Si l'on se fie aux données de la Sîra, le Prophète et les musulmans firent la umra dite de compensation, c'est-à-dire celle qui avait été prévue un an plus tard d'après les accords de Ḥudaybiyya, soit en l'an VII de l'Hégire.
[6] Au demeurant, les données traditionnelles précisent que les polythéistes ne furent pas admis à participer au dit pèlerinage de l'adieu/**ḥadjatu–l–wadâ'**. Elles s'appuient en cela sur le fait que S9.V28, excluant la présence des polythéistes auprès de la Kaaba, est antérieur au pèlerinage dit de l'adieu que le Prophète accomplit, ce qui est très vraisemblable.
[7] « préparatifs », le verset 2 en atteste.
[8] L'on pourrait objecter qu'entrent aussi en cette catégorie les interdits alimentaires figurant en tête de liste : « *la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu, et la bête tuée par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre* », mais cette liste s'avère est énoncée comme définitive en S6.V145.

agréé ». Deuxièmement, le complexe déterminant **la-kum** est associé au verbe **raḍâ** et il peut signifier *pour vous*, *de vous*, *de votre part*. Or, si l'on suit la lecture classique, nous comprendrions : « *J'ai agréé de vous l'Islam* », ce qui revient à dire que l'Islam aurait été une construction de la religion de la part des allocutaires du Coran que Dieu aurait secondairement validé. À leur insu, il ne s'agit là ni plus ni moins que de l'inverse de ce que les musulmans soutiennent. Ou bien, il nous faut entendre moyennant une entorse grammaticale : « *J'ai agréé pour vous l'Islam comme religion* », ce qui tout bien considéré est un truisme. Cela pourrait aussi signifier que l'Islam est la seule religion des musulmans ou que seuls les musulmans suivent l'Islam, précisions inutiles et à la limite du non-sens. Ou encore, si l'Islam est uniquement la religion des musulmans, alors les autres religions sont tout aussi valables, notamment le christianisme pour les chrétiens et le judaïsme pour les juifs ; ce qui est alors le contraire de l'objectif avoué par l'Exégèse : Dieu n'a agréé d'autre religion que l'Islam. Nous avons aussi noté que la traduction patronnée par l'Arabie saoudite, qui se veut la plus fidèle à l'exégèse orthodoxe du Coran, a déplacé le segment **la-kum** en fin de phrase : « *et J'agrée l'Islam comme religion pour vous* »[1] essayant ainsi d'atténuer l'effet de sens qu'impose la fonction de **la-kum** syntaxiquement interposé entre le verbe **raḍâ** et le syntagme **al–islâma dînan**. L'on mesure bien là que la présence du déterminant **la-kum** interdit de telles interprétations et, surtout, que **al–islâm** puisse qualifier ici la religion Islam et **dîn** la religion éponyme.

Pour briser ces circularités tautologiques, il suffira de noter que nous avions mis en évidence qu'en un contexte théologico-religieux **dînan** en tant que complément de manière signifiait en *matière de voie* ou *comme voie*. Contextuellement, les trois premiers versets de cette sourate ont pour objectif de se départir des rites des Arabes et d'indiquer pour ces nouveaux pèlerins le *rituel*/**dîn** simplifié et réorienté vers l'adoration de Dieu, démarche qui elle aussi relève d'une approche théologico-religieuse. À l'occasion de ce pèlerinage, la présence conjointe de polythéistes et de musulmans suppose à la fois une ferme attitude quant aux rites que ces proto-musulmans devront suivre, mais aussi une coexistence pacifique entre l'ancienne culture et celle qui à présent se dessine. Presque vingt années d'oppression et de luttes ont sérieusement miné les rapports entre la communauté de Muhammad et les tribus arabes, notamment Quraysh, tête de pont de la persécution et jusqu'alors maître du Temple sacré. Cependant, en cette situation, et suite à l'échec de Ḥudaybiyya,[2] le Coran rappelle que le pèlerinage est un temps de trêve et appelle donc à la pacification : « *que ne vous incite point à être malveillant le ressentiment envers des gens qui vous ont barré l'accès au Temple sacré.* », v2. Plus encore, il indique à cette occasion que le pèlerinage est une école spirituelle devant permettre de s'élever au-dessus de la condition ordinaire, et ce segment fait suite au précédent : « *incitez-vous donc à la vertu et la piété, ne vous incitez pas au péché et à l'inimitié ; craignez Dieu* », v2. D'autres passages sont de même nature : « *Ô croyants, soyez fidèles à vos engagements* », v1, « *Ô croyants, ne profanez ni les cérémonies, ni le mois sacré, ni les offrandes, ni les bêtes enguirlandées, ni la sacralité de ceux qui se dirigent vers la Demeure sacrée recherchant bienfait et agrément de leur Seigneur…* », v2. Il y a donc deux aspects développés sur l'ensemble de ces trois versets : rituel et spirituel. Au premier répondent sans conteste les conclusions suivantes : « *Ce jour, ceux qui ont dénié* [les polythéistes] *perdent tout espoir quant à votre rituel*/**dîni-kum**, *Ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et*

[1] L'on note aussi l'emploi du présent de l'indicatif (*J'agrée*) alors que pour ce verbe-clef le temps employé dans le Coran correspond à notre passé composé (*Il M'a agréé*). Ce glissement est sans doute tout autant destiné à dater cette affirmation qu'à l'inscrire en une perspective intemporelle. Opus cité, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, 1989, p. 107.

[2] Nous rappelons qu'en l'an VI les musulmans furent stoppés par Quraysh à Ḥudaybiyya, banlieue de La Mecque, alors qu'ils désiraient accomplir un pèlerinage.

vous ai comblés de Ma grâce », v3. Au second aspect fait écho notre segment « *et J'ai approuvé de votre part* **al–islâm** *comme* **dînan** ». En effet, puisque nous avons vu que l'on ne pouvait logiquement supposer que **al–islâm** désigne ici la religion de même nom, laquelle, quoi qu'il en soit, a une histoire évolutive, **al–islâm** conserve donc son sens premier : *abandon de soi à Dieu*. Démarche parfaitement en phase avec le dépassement spirituel demandé quant au pèlerinage et, comme nous l'avons montré, un tel contexte confère au complément **dînan** le sens de « *comme voie* ». D'autre part, le contexte ayant pris une tournure plus spirituelle, le terme « voie » pourra être nanti d'une majuscule : *Voie*. Notre segment signifiera donc : « *et il M'a agréé de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan** ». L'on constate alors que le déterminant **la-kum**, traduit au plus simple par : « *de vous* », se justifie enfin.

Inscrit en un ensemble de recommandations tant rituelles que spirituelles, la totalité de notre verset se comprendra ainsi : « *Vous ont été interdits la bête morte, le sang, la chair de porc, et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu, et la bête tuée par étouffement ou à coups de bâton. Et aussi celle qui a chuté ou a été encornée ou ce que les fauves ont attaqué, sauf ce que vous aurez pu abattre. De même, ce qui a été immolé aux bétyles et à ce que vous procédiez à la répartition des parts au moyen des flèches sacrées, ceci est infamie. Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel*/**dîni-kum**, *ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce, et il M'a agréé de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**. *Puis, quiconque serait contraint par la faim, et non par déviance coupable, alors Dieu est Tout pardon et miséricorde.* », S5.V3.[1] L'analyse de ce verset aura montré les perspectives spirituelles du segment « *ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîna-kum** *et vous ai comblés de Ma grâce, et il M'a agréé de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan** ». Or, comme nous l'avons signalé, ce verset est constamment donné comme preuve coranique attestant que l'Islam en tant que religion a été révélé par Dieu, l'achèvement de la révélation en signe alors le parachèvement en même temps donc que le caractère immuable. Pour ce faire, ce segment est toujours cité en tant que péricope totalement décontextualisée, ce qui permet de lui attribuer la signification suivante : « *ce jour, J'ai parfait votre religion*/**dîn** *et vous ai comblés de Ma grâce et J'agrée pour vous l'Islam*/**al–islâm** *comme religion*/**dînan**... », interprétation conséquemment sans fondement textuel littéral. Malgré tout, il s'agit bien d'un pilier de la construction apologétique d'autolégitimation de l'Islam. De là à affirmer que l'Islam est la seule religion agréée par Dieu, il n'y a qu'un pas exégétique et dogmatique qui sera franchi à l'aide des deux derniers versets que nous allons à présent envisager.

3. c – *S3.V19*

Ce verset comme celui que nous étudierons en suite, v85, appartiennent tous deux à la sourate III qui est à juste titre considérée classiquement comme ayant été révélée durant les

---

[1] Notes de traduction concernant la dernière phrase de ce verset : le terme **makhmaṣa**, souvent rendu ici par *famine*, ne signifie en réalité que *faim*, puisque la racine **khamaṣa** connote l'idée de *désenfler*, ce qui s'agissant du ventre évoque donc uniquement la faim. L'on constate une fois de plus l'influence des développements exégético-juridiques quant aux conditions permettant selon les juristes de transgresser les interdits en question et l'interdit de manière générale. Bien que ceci soit dicté en contexte de pèlerinage, il faut aussi signaler que les interdits coraniques ne sont pas des tabous et n'ont pas de caractère sacré puisqu'au simple motif de la faim ils peuvent être momentanément mis en suspens, et ce, sans aucune compensation symbolique, ou non, prévue. Notons que le participe présent **mutajânifan** que nous avons traduit « *par déviance* » est obtenu à partir du verbe **janafa** : *s'écarter*, *dévier de la voie droite*. Celui-ci est de manière remarquable proche de la racine **ḥanafa**, dont est tiré le terme **ḥanîf**, racine verbale que nous avons précédemment expliquée par *dévier*, *s'écarter*, *s'incliner*, *incliner à*.

toutes premières années de l'arrivée de Muhammad à Médine. La sourate V dont nous venons d'analyser un verset-clef lui est donc postérieure, toujours selon la chronologie traditionnelle, laquelle dans ses grandes lignes et présentement validée par l'islamologie. Cependant, en fonction même de la position exégétique et dogmatique qui vient d'être mentionnée ci-dessus pour S5.V3, ces deux versets de S3 au vu de la logique supposée à l'exposé coranique auraient dû être révélés postérieurement à celui-ci, ce qui d'emblée pose un problème. En effet, si l'on retient les interprétations officielles, et si S5.V3 signifie : « *ce jour J'ai parfait votre religion et vous ai comblés de Ma grâce, et J'agrée pour vous l'Islam comme religion* », alors S3.V19 indiquerait que « l'Islam est pour Dieu la religion ». Conséquemment, S3.V85 en conclurait « qu'il ne doit plus être cherché une autre religion que l'Islam ». Deux énoncés dont on conçoit parfaitement qu'ils auraient dû être postérieurs à l'affirmation voulue pour S5.V3 et non l'inverse.

Nous présenterons donc dans un premier temps notre verset en fonction de l'exégèse classique : « *Certes, la religion pour Dieu est l'Islam, et ne divergèrent ceux à qui le Livre fut qu'après que la connaissance leur fut parvenue, et ce, par inimitié entre eux. Et quiconque dénie les versets de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte.* », S3.V19. Selon cette approche du texte, c'est bien évidemment le segment-clef « *certes, la religion pour Dieu est l'Islam* » qui a retenu l'attention des exégètes. Il a été interprété comme signifiant : si la religion auprès de Dieu est l'Islam, c'est donc que l'Islam est la seule religion agréée par Dieu. Nombre de traductions témoignent de cette position apologétique, ex. : « *Certes, la religion acceptée d'Allah, c'est l'Islam.* »[1] ; « *La vraie religion pour Dieu, c'est l'Islam* »[2] ; « *L'Islam est, pour Dieu, la religion même* »[3] ; « *La religion aux yeux d'Allah, est l'Islam* »[4] ; « *La religion en Dieu est l'Islam* ».[5] En dehors du choix à priori du terme *religion* pour **dîn**, choix dont nous avons suffisamment démontré le manque de fondement, nous noterons qu'afin que ces énoncés soient sémantiquement possibles il faudrait que le texte mentionne **ad–dîna li-llâh**/*la religion pour Dieu* avec donc emploi de la préposition « **li** » qui en l'absence de lien avec un pronom en cette phrase nominale est la seule à pouvoir ici signifier « *pour* », notions que le **'inda** employé en ce verset ne peut exprimer. Nous ajouterons que dans le cas où **al–islâm** désignerait en ce verset la religion Islam, l'Islam, le segment « *ne divergèrent ceux à qui le Livre fut donné qu'après que la connaissance leur fut parvenue* » impliquerait alors que juifs et chrétiens, entre autres, auraient d'abord pratiqué l'Islam avant de diverger de cette religion. Affirmation qui ne fait pas sens, convenons-en, sauf à supposer que Moïse et Jésus pratiquèrent une religion qui fut élaborée consécutivement à l'apostolat de Muhammad ou que la Thora comme l'Évangile auraient enseigné l'Islam. Il n'y a donc aucun argument littéral ou rationnel permettant de soutenir ce que pourtant nous pouvons qualifier de thèse officielle.

Ceci étant rappelé, voici une première approche de notre verset : « *En vérité,* **ad–dîn 'inda–llâhi** *est* **al–islâm**, *et ne divergèrent ceux à qui le Livre fut donné qu'après que la Connaissance leur fut parvenue, se causant tort entre eux.*[6] *Et quiconque dénie les versets de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte.* », S3.V19.

---

[1] *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, opus cité, p. 52.
[2] Mohammed Chiadmi, *Le Saint Coran*, El Maârif al–jadida, Rabat, 2e édition, 1999, p. 40.
[3] Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Le Coran*, Fayard, 1979, Vol. I, p. 84
[4] Régis Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, 2005, p.78.
[5] Jacques Berque, *Le Coran – Essai de traduction*, Albin Michel, 2002, p. 72. Signalons que la formulation retenue par J. Berque ne fait guère sens.
[6] S'il est possible de comprendre **baghyan bayna-hum** par : *haine* ou *rébellion entre eux*, ce choix nous semble exprimer une vision aussi caricaturale qu'erronée de la construction du judaïsme et du christianisme selon le point de vue de l'Islam. Vu le contexte spirituel de ce passage, il nous paraît plus sûr d'opter pour une

Directement en rapport avec le sujet de notre v19, nous avions été amené à étudier ce verset lors de l'étude de S3.V83 : « *Autre que la Voie de Dieu*/**dîni–llâhi** *chercheraient-ils, alors qu'à Lui se livre/***aslama** *ce qui est dans les cieux et la terre, de gré ou de force, et que tous vers Lui retournent.* ». Ce verset s'inscrivait en un contexte théologico-spirituel et lors de cette analyse croisée, nous avions montré qu'en S3.V83 et S3.V19 **ad–dîn** signifiait *la Voie*.[1] De plus, l'approche contextuelle détaillée que nous avions menée permet sans difficulté de poser que notre v19 s'exprime lui aussi en ce même contexte théologico-spirituel et que **dîn** y vaut tout autant pour *Voie*. Nous ne reprendrons donc pas la démonstration littérale qui a été faite, mais nous nous attarderons sur la préposition arabe **'inda** qui en la locution **'inda–llâhi** joue présentement un rôle important quant à la compréhension du propos coranique. Cette préposition indique la contiguïté, soit dans l'espace, soit dans le temps : *auprès de*, *à côté de*, *chez*, *en*, mais elle peut aussi correspondre au français *à l'égard de*, *envers*, *selon l'opinion de*, *en comparaison de*, *aux yeux de*, *en présence de*, etc.[2] Les notions de contiguïté, proximité, continuité, sont parfaitement adéquates à exprimer le rapport entre Dieu et celui qui suit la Voie spirituelle, et quel que soit le choix traductionnel, il doit tendre à conserver ces notions. S'il nous paraît en l'occurrence guère possible de maintenir la polysémie de **'inda** telle que la perçoit l'arabophone, nous avons malgré tout traduit **'inda** par la préposition « *en* », d'où pour **'inda–llâhi** : *en Dieu*. Ce choix garde l'avantage d'une certaine imprécision et partage de fait une bonne partie du champ sémantique avec cette préposition arabe, c'est-à-dire ici une manière multiple d'entendre le syntagme **'inda–llâhi**/*en Dieu*. Ceci permet aussi de maintenir les perspectives spirituelles exprimées par la locution **ad–dîn 'inda–llâhi**, *la Voie en Dieu*.

Toujours lors de l'analyse de S3.V83, nous avions étudié le v20 de cette même sourate : « *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad], *réponds-leur* : *J'ai entièrement abandonné*/**aslamtu** *mon être à Dieu* […] *Et si eux aussi ont entièrement abandonné leur être à Dieu*/**aslamû**, *alors ils se sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* »[3] Nous avions alors montré que ce verset commentait le v19 lequel à son tour explicitait l'expression **dînu-llâhi**/*Voie de Dieu* employée au v83. L'ensemble de ces données littérales, lié au contexte théologico-spirituel précédemment rencontré pour **al-islâm**, permet sans difficulté de comprendre notre verset comme suit : « *En vérité, la Voie/***ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. *Ne divergèrent ceux à qui le Livre fut donné qu'après que la Connaissance leur fut parvenue, se causant tort entre eux. Et quiconque dénie les versets de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte.* », S3.V19.

Nous aurons constaté qu'à distance temporelle des deux occurrences mecquoises, S6.V125 et S39.V22, où **al–islâm** se comprend en une perspective spirituelle, en ce v19, médinois, **al–islâm** indique encore *l'abandon de soi à Dieu*. Ceci s'oppose aux théories diachroniques en cours, le propos coranique n'a en effet pas changé malgré un contexte historique différant de la situation à La Mecque. En d'autres termes, même à Médine, le

---

traduction tout aussi littérale mais bien plus adéquate : « *se causant tort entre eux* », sont ainsi évoqués les dommages spirituels engendrés par la fermeture théologique desdites religions.

[1] Pour l'étude complète du contexte cf. : Partie II, Chapitre VI, § 5, alinéa 5. a – *S3.V83*.

[2] Cf. Régis Blachère et Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, Maisonneuve & Larose, 1975, p. 360-361.

[3] S3.V20. Nous avions souligné que le simple segment « *Et si eux aussi* [les Gens du Livre] *se sont entièrement abandonnés à Dieu, alors ils se sont bien guidés* » indiquait clairement que ce verset n'a pas pour signification d'amener les Gens du Livre à suivre une autre religion que la leur, mais de rappeler l'essence spirituelle de leur foi comme celle de toute démarche religieuse.

Coran traite de *l'islam-relation* [à Dieu] et non *de l'islam-religion* [des hommes]. Il nous faut aussi souligner que cet emploi spécifique est ici destiné non pas aux musulmans en premier chef mais aux juifs et chrétiens de Médine, comme les vs19-20 l'indiquent clairement. Il est donc essentiel d'en présenter la lecture conjointe : « *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. *Ne divergèrent ceux à qui le Livre fut donné qu'après que la Connaissance leur fut parvenue, se causant tort entre eux. Et quiconque dénie les versets de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte* [19]. *Et s'ils controversent avec toi, réponds-leur : J'ai entièrement abandonné mon être à Dieu/***aslamtou wajhi li-llâhi** *ainsi que ceux qui m'ont suivi. Et demande à ceux à qui le Livre fut donné et aux Sans-Livre*/**al–ummiyyîn**[1] *: Avez-vous abandonné entièrement votre être à Dieu*/**aslamtum** *? Et si eux aussi ont entièrement abandonné leur être à Dieu*/**aslamû**, *alors ils sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre. Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* », S3.V19-20. De toute évidence, ce message spirituel transcende le cadre religieux.

3. d – *S3.V85*

En ce bref et ultime verset de notre analyse littérale, sont associés le substantif **islâm** déterminé par l'article : **al–islâm** et le terme **dîn** en tant que complément de manière. D'autre part, nous avons souligné au verset précédent le lien qui l'unissait à ce dernier ainsi qu'à S5.V3 par l'utilisation qu'en a fait l'Exégèse et, au-delà, l'orthodoxie elle-même. Comme précédemment, notre critique chronologique demeure, mais il est certain que ce verset est malgré cela le plus cité concernant la construction apologétique de l'Islam. En voici donc la compréhension classique : « *Quiconque recherche une religion*/**dînan** *autre que l'Islam*/**al–islâm**, [cela] *ne sera point accepté de lui et il sera, dans la* [vie] *Dernière, parmi les Perdants.* »,[2] S3.V85. Le principe ainsi posé est sans appel : Dieu n'agrée en matière de religion que l'Islam, la majuscule signalant qu'il s'agit de *l'islam-religion* suivi par les musulmans. En d'autres termes, en dehors de l'Islam, point de Salut. Nous retrouvons ainsi la prétention à l'exclusive du Salut ou, ce qui revient au même, à une élection des musulmans et un rejet théologique divin des autres religions. Le sujet est essentiel et la dogmatique musulmane a trouvé là un argument décisif : l'Islam en tant que *religion céleste*/**dîn as–samâwy**, pour ne pas dire révélée, abroge et invalide toutes les religions précédentes. En ce sens, les théologiens de l'Islam n'ont fait que reprendre à leur compte les positions dogmatiques de leurs prédécesseurs, notamment l'élection hébraïque et l'abrogation de l'Ancien Testament par le Nouveau. Si un tel postulat est incontestablement

---

[1] Si nous proposons la traduction du pluriel **ummiyyîn** par *Sans-Livre*, c'est qu'en ce verset considéré contextuellement il apparaît que les polythéistes arabes ne peuvent être concernés, ce qui écarte de fait la traduction par *païens* ou *Gentils*. D'autre part, nous sommes clairement en un contexte de polémique théologique judéo-chrétienne et le ton général est très ouvert, ce qui donne deux raisons rendant peu probable l'emploi du sens *illettrés* ou *analphabètes*. De plus, l'on note qu'au v19 le débat concerne Muhammad et la catégorie dite des Gens du Livre, la mention des **ummiyyîn** au v20 vise donc logiquement manifestement une catégorie de Gens du Livre complémentaire. Selon le Coran, mais aussi selon les historiens, nous savons qu'il existait en Arabie des "sectes" que l'on peut qualifier de judéo-chrétiennes, mouvements que le Coran nomme **aṣ–ṣâbi'în** et qu'il assimile à trois reprises à des monothéistes : S2.V62 ; S5.V69 ; S22.V17. En fonction de la somme de ces éléments, nous supposons donc que le pluriel **ummiyyîn** qualifie des croyants étant directement en controverse au temps d'énonciation du verset avec Muhammad ou que l'ajout-interpolation du terme **ummiyyîn** indique que Muhammad aura à soutenir la même thèse à leur encontre. S'il s'agit de croyants monothéistes distincts des juifs et des chrétiens de Médine – dont le lien scripturaire est sans cesse souligné par la locution Gens du Livre – c'est donc qu'il s'agit de mouvements ou sectes monothéistes ne se référant pas à un Livre à cette époque, en ce cas le terme **ummiyyîn** peut s'entendre par : *ceux qui n'ont pas de culture livresque*, de rapport au Livre, d'où notre *Sans-Livre*. Pour une analyse complète du terme **ummî** dans le Coran, cf. Éric Geoffroy in *Dictionnaire du Coran*, dir. Ali Amir-Moezzi, Laffont, Paris, 2007, p. 883-885.

[2] Traduction de Régis Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 87.

l'épine dorsale de la construction religieuse, qu'en est-il réellement du propos coranique ? Aussi reprendrons-nous analytiquement l'approche du texte : « *Donc, qui désire autre que* **al–islâm** *comme* **dînan**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* », S3.V85.

Hormis quelques précisions lexico-grammaticales,[1] l'étude des contextes est ici prépondérante. En cette sourate, nous notons le rappel des traits saillants des vies édificatrices de Zacharie, Marie et Jésus, vs33-59, démarche didactique en rapport avec une controverse théologique opposant Muhammad à des chrétiens comme l'indique les vs61-63.[2] Puis, le v64 expose l'objectif visé par le Coran : « [Ô Muhammad] *dis : Ô Gens du Livre ! Venez à un propos commun entre nous et vous : que nous n'adorions que Dieu, sans rien Lui associer, et que nous ne prenions les uns les autres aucun maîtres/***arbâban** *en dehors de Dieu. Et, s'ils se détournent, dites : Soyez témoins que nous avons abandonné notre être à Dieu/***bi-annâ muslimûn**. » Ce verset pose le principe même de la tolérance religieuse fondé sur la reconnaissance commune du monothéisme. Sans doute au travers de la nette charge anticléricale qu'il exprime, stipule-t-il aussi que les désaccords interreligieux proviennent principalement des spéculations théologiques et religieuses menées par les différentes autorités confessionnelles. Il serait alors étonnant, à moins d'une contradiction flagrante, qu'en notre v85 le Coran puisse postuler de l'exclusive du Salut et de l'exclusion de toutes les autres religions monothéistes comme le soutient l'interprétation classique. Par la suite, le débat s'oriente sur la figure d'Abraham, v65-68, non pas à l'adresse des juifs comme l'exégèse le suppose, mais des chrétiens, nous avons indiqué en note page précédente une des raisons de cette erreur. La suite du propos coranique s'adressera donc encore aux chrétiens de Médine en leur proposant de reconnaître que Muhammad reçoit bien la Révélation venant de Dieu, mais, précisons-le, sans que cela ne les engage pour autant à le suivre : « *Ô Gens du Livre ! Pourquoi déniez-vous les versets de Dieu alors que vous témoignez* ? »[3], v70. Puis, il est évoqué en apparence l'attitude méfiante et défiante de certains membres de la communauté chrétienne, vs71-77.[4] Aux v78-80 il va être reproché

---

[1] L'on constate que la plupart des traductions omettent le « **wa**/*et*» initial le considérant donc comme une simple copule introductive. Or, notre analyse contextuelle montrera que ce verset forme la conclusion de ce qui le précède, ce que notre « *donc*/**wa** » exprime. De fait, le sens de **al-islâm** au v85 et celui de **muslimûn** au v84 sont liés tout comme celui de **dîn** au v82 et celui de **dînan** au v84. La forme verbale VIII **ibtaghâ** signifie *rechercher* tout en connotant la notion de *désir*, de *souhait*, ce qui en soi indiquerait l'état qui préside à toute démarche spirituelle. Le verbe **qabala** lorsqu'il est employé avec la préposition « **min** » signifie *admettre quelque chose de la part de quelqu'un* et non pas *agréer* comme il est d'usage de le traduire. Ce verbe étant régi par la négation au futur « **lan** », ceci justifie notre « *lui sera refusé* ». Là aussi, la précision textuelle est en faveur d'une relation spirituelle à Dieu qu'Il est seul en mesure de rendre efficiente ou non. Nous notons que dans l'ensemble des traductions le terme **dîn** précède celui **d'islâm**, ex. : « *une religion autre que l'Islam* », alors que dans le texte arabe l'ordre est inverse, ce qui indique que **l'islâm** en question est qualifié par **dîn/dînan** et non le contraire. Autrement dit, ce n'est point la religion qui est nommée Islam, mais **al–islâm** qui est un état précisé par le complément de manière **dînan**.

[2] L'Exégèse soutient ici qu'une délégation épiscopale serait venue de Najrân à Médine pour débattre avec celui qui se prétendait prophète. Nul besoin de valider un tel récit de circonstance, nous avons à plusieurs reprises souligné que la judéophobie exégétique avait mis en avant la présence épineuse de juifs à Médine, ce qui par contrecoup avait occulté celle de chrétiens. L'idée même de cette délégation traduit comme elle justifie l'absence des chrétiens à Médine selon l'histoire revisitée par les hagiographes et penseurs de l'Islam.

[3] Les commentateurs comme nombre de traducteurs comprennent le segment **wa antum tashhadûna** par « *alors que vous en êtes témoins* », mais, précisément, il veut dire « *alors que vous témoignez* », ce qui ne peut que vouloir signifier : alors que vous aussi vous témoignez de ce que Jésus reçut de la part de son Seigneur ; en d'autres termes, alors que vous croyez en la Révélation de Dieu aux hommes par l'intermédiaire des prophètes.

[4] Bien que cela ne modifie pas les perspectives contextuelles de notre analyse, bien des éléments indiquent que les faits incriminés peuvent aussi s'entendre allégoriquement. Ainsi, au verset 72 peut-on voir une allusion au fait que le christianisme se revendique de l'Ancien Testament tout en rejetant sa Loi. L'on peut aussi rapprocher le v75 de la parabole dite des « talents » en Luc XIX : 11-27. Ceci corrobore le fait que l'entièreté

aux théologiens chrétiens de ne tirer de leurs études des Écritures que des complexifications dogmatiques du monothéisme initial apporté par les prophètes. Cette charge possède aussi une portée générale. Le v81 apporte un complément important : les prophètes défendent tous la même ligne monothéiste et, de ce fait, les croyants devraient tous les soutenir au lieu de ne défendre que le point de vue issu de leur propre religion et l'élection exclusiviste de leur prophète référent. Ceci explique la signification du v83 : « *Autre que la Voie de Dieu/***dîni–llâhi** *chercheraient-ils, alors qu'à Lui se livre/***aslama** *ce qui est dans les cieux et la terre, de gré ou de force, et que tous vers Lui retournent.* » Nous avons par ailleurs analysé ce verset et mis en évidence le contexte théologico-spirituel en lequel il s'exprime.[1] Cette quintessence spirituelle de la foi monothéiste va à son tour être traduite en termes de credo supra-religieux : « *Dis : Nous croyons en Dieu et en ce qui nous a été révélé et en ce qui a été révélé à Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et aux Tribus. Et aussi en ce qui a été donné à Moïse, Jésus, et aux prophètes, de la part de leur Seigneur. Nous ne faisons aucune distinction entre aucun d'entre eux, et à Lui nous nous sommes abandonnés/***muslimûn**. », v84. Nous constatons à nouveau la mention du terme **muslimûn**, cf. v64, qui ainsi se trouve directement commenté par le v83 et est explicitement sans rapport avec le fait d'être adepte de *l'islam-religion*. De même, ce verset précise que **dîn** signifie *Voie*. Contexte théologico-spirituel, redondance explicative des termes-clefs et cohérence du propos permettent sans difficulté de comprendre notre v85 comme suit : « *Donc, qui désire autre que l'abandon de soi à Dieu/***al–islâm** *comme Voie/***dînan**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* », S3.V85.

À titre de démonstration à contrario, nous ajouterons que puisque ce verset ne s'adresse formellement qu'aux chrétiens, cela exclut obligatoirement qu'il puisse disqualifier toutes les religions. De même, nous trouvons là argument indiquant qu'en ce verset le terme **dînan** ne peut signifier *religion* car, quand bien même retiendrait-on l'interprétation classique, qu'il faudrait alors admettre que le judaïsme et autres formes de monothéisme ne sont pas concernés par cette mise au ban, ce qui est en contradiction avec les objectifs visés par l'Exégèse elle-même. Par contre, c'est de manière fort cohérente que ce verset postule de l'existence d'une Voie spirituelle transcendant les clivages religieux et partisans, et par laquelle les religions devraient se rapprocher plutôt que s'opposer. Il s'agit là de la conclusion du long passage coranique que nous avons ici contextuellement examiné. Cette approche supra-religieuse implique que l'on doive reconnaître tous les prophètes de la lignée monothéiste, indifféremment, sans que cela suppose pour autant qu'il faille adhérer à l'une ou l'autre des religions s'en réclamant. Comme nous le verrons en la Partie III : *Synthèses & Perspectives*, ce point de théologie est capital en l'économie interreligieuse coranique.

4– *Synoptiques des occurrences du substantif* **al–islâm**

– Ce tableau regroupe l'ensemble des versets que nous venons d'analyser, qu'il s'agisse des occurrences simples, celles où seul le substantif **islâm** est rencontré, comme de celles dites doubles, c'est-à-dire associant les termes **islâm** et **dîn**. De même, leur étude avait été jusqu'à présent différée, nous y ferons figurer les versets où sont mentionnés conjointement la forme IV **aslama** et le terme **dîn**, ou employant le complément de manière **dînan**, et dont la signification est sémantiquement liée à la compréhension du terme-clef **islâm**.

---

de ce passage s'adresse aux chrétiens, seuls ici compris dans la locution « *Gens du Livre* », et non aux juifs comme couramment supposé, ni au demeurant aux deux conjointement.

[1] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 5, alinéa, 5. a – *S3.V83*.

Termes occurrents	Versets	Contextes	Significations	Nbr
al–islâm	« *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm**. *Et qui Il veut égarer, Il rend sa poitrine étroite, opprimée, comme s'il gravissait le ciel. C'est ainsi que Dieu jette l'opprobre sur ceux qui ne croient pas.* », S6.V125.	Théologico-spirituel	*abandon de soi à Dieu*	2
	« *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur. Et quel malheur pour ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu, ceux-là sont en un égarement manifeste.* », S39.V22.			
	« *Qui est plus injuste que celui qui a forgé contre Dieu le mensonge alors qu'il est invité à l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *; mais Dieu ne guide pas le peuple des injustes.* », S61.V7.	Théologico-dogmatique	*abandon de soi à Dieu*	1
	« *Ils jurent par Dieu n'avoir rien dit, mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude et ils ont renié le bienfait après leur sujétion*/**islâmi-him**, *et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu obtenir, et ils n'auraient rien d'autre à reprocher si ce n'est que Dieu et Son Messager les ont pourvus de Ses largesses. Aussi, s'ils se repentaient, cela serait meilleur pour eux. Mais, s'ils se détournent, Dieu les frappera d'un tourment terrible ici-bas et en l'Au-delà et ils n'auront sur terre ni allié ni défenseur.* », S9.V74.	Théologique et politique	*sujétion*	1
al–islâm + **ad–dîn**	« *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. *Ne divergèrent ceux à qui le Livre fut donné qu'après que la Connaissance leur fut parvenue, se causant tort entre eux. Et quiconque dénie les versets de Dieu, qu'il sache que Dieu est prompt au Compte.* », S3.V19.	Théologico-spirituel	*Voie* *abandon de soi à Dieu*	1 1
islâm + **dînan**	« *...Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel, ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel et vous ai comblés de Ma grâce et il M'a agréé de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**. *Puis, quiconque serait contraint par la faim, et non par déviance coupable, alors Dieu est Tout pardon et miséricorde.* », S5.V3.	Théologico-spirituel	*abandon de soi à Dieu* *comme Voie*	2 2
	« *Donc, qui désire autre que l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* », S3.V85.			

islâm **+** **aslama**	« *Ils revendiquent comme une faveur de s'être remis*/**aslamû** *à toi. Réponds, ne considérez point comme une faveur à mon égard votre sujétion*/**islâma-kum***, mais en réalité c'est Dieu qui vous a fait la faveur de vous guider à la foi, si vous êtes sincères.* », S49.V17.	Théologique et politique	*se remettre entre* *sujétion*	1 1
aslama **+** **dînan**	« *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama***, est bienfaisant, et suit le credo d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125.	Théologico-religieux	*voie* *abandonner son être à Dieu*	1 1

Rappelons que la mention de 9 versets pour seulement 8 occurrences du terme **islâm** provient de ce que nous avons présentement étudié l'ultime occurrence d'une forme grammaticale de **dîn**, S4.V125, du fait de sa pertinence quant à la signification étymologique de notre terme-clef. À partir de ces données globales, nous constatons que le terme **islâm** est mentionné seulement à 8 reprises dans le Coran. Ces occurrences s'inscrivent en 4 contextes différents : *théologico-spirituel*, *théologico-dogmatique, théologico-religieux*, *théologique et politique*. Malgré cette diversité relative, le point commun contextuel est donc théologique et nous pourrions en déduire d'emblée que dans le Coran l'**islâm** n'est pas une notion religieuse.

– Sont présentés ci-dessous les 9 versets étudiés en fonction de la période coranique et/ou historique à laquelle ils appartiennent.

Versets mecquois	**Nbr**	**Versets médinois**	**Nbr**
S6.V125 ; S39.V22	**2**	S3.V19 ; S3.V85 ; S4.V125 ; S5.V3 ; S9.V74 ; S61.V7 ; S49.V17	**7**

Il ressort de ce classement périodique que le terme **islâm** est trois fois plus employé dans le corpus coranique dit médinois. Nous supposons que cette configuration en tant que donnée brute a contribué à émettre l'hypothèse selon laquelle le terme **islâm**, pris alors comme désignant la religion Islam, aurait été principalement élaboré par Muhammad à Médine.

– Le tableau infra regroupe les versets par ordre décroissant de représentativité en fonction de leur contexte d'insertion.

Contextes	**Versets**	**Nbr**
Théologico-spirituel	S6.V125 ; S39.V22 ; S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3	5
Théologique et politique	S9.V74 ; S49.V17	2
Théologico-religieux	S4.V125	1

Est ainsi mis en évidence un aspect coranique plus significatif que celui exprimé par la simple répartition périodique. En effet, nous constatons que 5 occurrences de **islâm** sur 8 sont liées à un contexte théologico-spirituel. Sous cet aspect, 2 sont mecquoises : S6.V125 et S39.V22, contre 3 médinoises, ce qui réduit considérablement la différence supposée entre coran mecquois et médinois.

Contextes	**islâm**	**dîn**	**dînan**	**aslama**	**Versets**	**Nbr**
Théologico-spirituel	*abandon de soi à Dieu*				S6.V125 S39.V22	2
	abandon de soi à Dieu	*Voie*			S3.V19	1
	abandon de soi à Dieu		*comme Voie*		S3.V85 S5.V3	2
Théologique et politique	*sujétion*			*se remettre*	S49.V17	1
Théologico-religieux			*voie*	*abandon de son être à Dieu*	S4.V125	1
Théologico-dogmatique	*abandon de soi à Dieu*				S61.V7	1

Au tableau supra, de manière évidente, à 4 contextes correspondent 2 significations. En contexte conceptuel théologico-spirituel **islâm** vaut pour : *abandon de soi à Dieu*, soit 6 occurrences. En contexte concret, **islâm** vaut pour *sujétion*, soit 2 occurrences. Ceci représente exactement la situation littérale de l'emploi du terme **islâm** dans le Coran, nous constatons alors la très nette prédominance de la première signification, la deuxième ne pouvant avoir à l'évidence qu'un intérêt marginal. De plus, nous retrouvons cet **islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* en trois contextes sur quatre, ce qui renforce encore plus la prédominance de ce concept dans le Coran, toutes périodes coraniques confondues.

5– *Synthèse*

Pour réaliser la synthèse des informations fournies par ces données analytiques, nous suivrons une progression chronologique puisque la perception diachronique de la démarche coranique est au cœur des débats islamo-islamologiques quant aux significations de nos deux termes-clefs : **al–islâm** et **ad–dîn**. Concernant les 9 versets que nous avons présentement analysés, cette approche croisée met en avant les faits littéraux suivants :

– L'emploi coranique du substantif **al–islâm** apparaît assez tôt dans la période mecquoise : S39.V22 puis S6.V125. L'approche contextuelle de ces deux versets a du reste montré qu'ils étaient sans doute plus précoces que ne le reconnaissent les chronologies classique et islamologique. Précisément, ces deux occurrences ne mettent en jeu que le terme **islâm**, plus exactement le complexe **li-l–islâm**, et dans les deux cas le contexte

d'insertion est théologico-spirituel. L'analyse littérale a démontré qu'il ne pouvait s'agir là de la dénomination de la religion Islam et que la signification à retenir était directement conforme au sens étymologique, mais néologique, que le Coran confère à ce terme, soit : *abandon de soi à Dieu*, ou plus juste encore : *entier abandon de soi à Dieu*. De manière remarquable, notre mot-clef est inscrit en deux segments quasi semblables dont la portée spirituelle est indéniable : « *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur.* », S39.V22, et « *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm** », S6.V125. Nous pouvons en déduire que ces premières mentions de **al-islâm** en caractérisaient le sens, lequel est indubitablement à comprendre selon des perspectives spirituelles. Nous ajouterons que l'Islam en tant que religion constituée ne peut avoir existé en cette période mecquoise où les adeptes du Prophète sont à La Mecque persécutés et dont une grande partie a sans doute dû se disperser ou se marginaliser sous l'effet de cette oppression.

– Par suite, nous avons montré que selon la logique intratextuelle coranique et la chronologie contextuelle, cette dimension spirituelle a été renforcée par la première et unique mention conjointe des substantifs déterminés **al–islâm** et **ad–dîn** : S3.V19. La signification de cette occurrence médinoise est explicite : « *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** ». Avec rigueur, l'on peut constater que selon notre analyse littérale, le terme **dîn** au sens de *Voie* spirituelle, avec une majuscule, apparaît pour la première fois dans le Coran en S42.V13 : « *Que vous vous teniez droits en la Voie*/**ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet...* », verset lui aussi inscrit en un contexte théologico-spirituel. Or, chronologiquement, il n'y a aucune difficulté à constater que cette occurrence mecquoise se situe bien entre les deux versets mecquois S6.V125 et S39.V22 ci-dessus cités et le présent S3.V19. Il y a donc bien une construction et une progression coranique cohérente permettant de constater que la signification première du concept **islâm**/*abandon de soi à Dieu* est intimement liée à celle de *Voie*/**dîn** de réalisation spirituelle.

– Cet aspect se trouve alors accentué et conforté par la quatrième occurrence du point de vue chronologique, occurrence médinoise. En effet, en S3.V85, lui aussi en contexte théologico-spirituel, il est postulé du principe suivant : « *Donc, qui désire autre que l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* », S3.V85. Il en ressort que la *Voie* mystique n'est praticable que selon des modalités relevant de *l'abandon plénier de son être à Dieu* ; la Voie est l'islâm, et non le contraire. Plus qu'une confiance ou une remise en les mains de Dieu, attitude qui par ailleurs en arabe et dans le Coran se dit **tawakkul**, l'on suppose en ce cas précis l'abandon de soi. De fait, le choix du terme **islâm** connote étymologiquement la sécurisation physique de celui qui s'assujettit au plus fort afin d'assurer sa sauvegarde et sa protection. Toutefois, et comme nous l'avons montré au Chapitre V, l'emploi coranique de ce terme est néologique et, s'agissant non plus de la remise du vaincu entre les mains du vainqueur, mais de *la remise de soi à Dieu*, ladite sécurisation ne peut être alors que d'ordre psychologique et spirituel. Une lutte contre l'ego, voire l'egolatrie, permettant à celui qui se livre ainsi à son Seigneur de se rapprocher de Dieu comme l'indique l'occurrence ci-après citée.

– Cette quête de Dieu est donc qualifiée de « *plus belle voie* », elle s'inscrit en un contexte monothéiste et exige, outre le don de soi à Dieu, le don de soi aux autres, comme le précise la cinquième occurrence: « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama**, *est bienfaisant, et suit le credo d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125. Nous notons en ce verset la

notion d'intimité avec Dieu, de proximité donc. Abraham apparaît alors non pas tant comme le paradigme du croyant, voire l'archétype du musulman premier et parfait, mais comme celui de l'être spirituel réalisé. Ce verset, que l'on peut plus ou moins dater du milieu de la période médinoise, s'exprime en un contexte que nous avons identifié comme théologico-religieux. Il est donc intéressant de noter que l'évolution vers un propos dit religieux ne modifie en rien la perspective spirituelle que le Coran donne à **islâm/aslama** et **dîn**.

– La chronologie des 4 versets restants est plus délicate. D'une part, pour les besoins de leur démarche exégétique diachronique les commentateurs ont été dans l'obligation de classer toutes les sourates selon un ordre supposé de révélation. Mais, d'autre part, le Coran n'étant pas un ouvrage à visée historique et ne faisant qu'alluder aux faits dont il propose seulement les enseignements qu'ils recèlent, cette approche ne peut être que grevée d'arbitraire. Si l'on en croit la chronologie classique – à supposer qu'il y ait eu consensus en la matière et que le contenu des sourates se répartisse dans le temps de manière homogène – nous aurions le classement suivant : S49.V17, *106ᵉ* ; S61.V7, *109ᵉ* ; S5.V3, *112ᵉ* ; S9.V74, *113ᵉ*. Or, l'analyse littérale de S5.V3 a montré que ce verset est en lien avec un pèlerinage que l'on admet avoir eu lieu en l'an VII de l'Hégire. Pour S9.V74, selon le point de vue classique, ce passage ferait allusion à l'expédition de Tabuk ayant eu lieu en l'an VIII. Notre analyse littérale ne permet pas une datation aussi précise, mais valide tout de même l'idée d'une période médinoise tardive. Concernant S49.V17, le contenu de cette sourate porte à croire sans difficulté qu'elle relate des évènements ayant eu lieu après la prise de La Mecque par Muhammad. Au demeurant, les exégètes la donnent pour l'an IX, ce qui est très vraisemblable. Enfin, s'agissant de S61.V7, notre analyse a montré qu'aucun marqueur ne permettait sa datation, et son classement classique au 109ᵉ rang ne repose sur aucun argument probant. Il est donc textuellement plus sûr de situer ce verset en fonction de la communauté de contexte en lequel il s'insère. Nous aurons à nouveau observé que la chronologie classique, tout comme celles proposées par l'islamologie, ne correspondent pas à une réalité textuelle et ne peuvent que fournir des indications approchées. Le biais majeur de cette approche systématisée réside dans le fait que chaque sourate est supposée homogène du point de vue de l'énoncé temporel de l'ensemble de ses versets, ce qui est d'autant plus improbable que la sourate est de longueur importante. Nous avions précédemment souligné l'insuffisance méthodologique qui en découle.[1]

– Il résulte des réagencements chronologiques ci-dessus, que S5.V3 fait logiquement suite aux cinq occurrences antérieurement classées, dans l'ordre S39.V22 ; S6.V125 ; S3.V19 ; S3.V85 ; S4.V125. Rappelons la teneur du segment contributif de ce long verset médinois : « …*Ce jour, ceux qui ont dénié perdent tout espoir quant à votre rituel, ne les craignez pas, mais craignez-Moi. Ce jour, J'ai parfait votre rituel et vous ai comblés de Ma grâce, et il M'a agréé de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**… ». Pareillement, il s'exprime en un contexte théologico-spirituel, et les termes **islâm** et **dînan** y conservent exactement les mêmes significations que dans les versets précédents. S'agissant de recommandations relatives à un pèlerinage, la portée spirituelle en est parfaitement compréhensible et attendue. Nous aurons donc constaté que même en une période tardive, an VII de l'Hégire, le Coran emploie les concepts **d'islâm** et de **dîn** selon les mêmes perspectives spirituelles que probablement dix ans auparavant à La Mecque. Rappelons que l'analyse de ce verset a démontré qu'il était inexact de le considérer comme étant très tardivement révélé ou le dernier à l'avoir été.

[1] Cf. Partie I, Chapitre IV, § 3 : A – L'intratextualité, alinéa 3. a. 1. – Le contexte métatextuel.

– Suivant notre enquête contextuelle, nous pouvons considérer que chronologiquement la septième occurrence est S61.V7. En effet, ce verset se signale par une évolution du contexte d'expression qui de théologico-spirituel devient théologico-dogmatique, en voici le rappel : « *Qui est plus injuste que celui qui a forgé contre Dieu le mensonge alors qu'il est invité à l'abandon de soi à Dieu/***al–islâm** *; mais Dieu ne guide pas le peuple des injustes.* » Comme nous l'avons démontré, le tour plus dogmatique que théologique de ce verset provient de ce qu'il s'inscrit en un passage critiquant le manque d'engagement de certains musulmans à soutenir le Prophète, voire leur défection. Pour ce faire, il utilise un procédé rhétorique consistant à établir un parallèle avec le déni de foi envers Moïse et Jésus de la part de certains de leurs contemporains. Pour autant, l'on note que la signification et la portée du concept **islâm** ne s'en trouvent pas modifiées.

– Les deux dernières occurrences se caractérisent par un changement contextuel notable, contexte théologique et politique qui au demeurant leur est commun. D'après notre analyse littérale, S9.V74 est l'avant-dernière occurrence du terme **islâm**. Rappelons le segment-clef de ce verset médinois vraisemblablement datable de l'an VIII : « *Ils jurent par Dieu n'avoir rien dit, mais ils ont bien proféré une parole d'ingratitude et ils ont renié le bienfait après leur sujétion/***islâmi-him***, et ils ont projeté ce qu'ils n'ont pu obtenir…* ». L'analyse littérale a montré que les faits auxquels il est fait allusion concernaient le non-respect des accords de protection mutuelle passés entre Muhammad et des musulmans, dont certains s'avéreront être des « hypocrites », mais aussi accords passés avec des polythéistes. En ces conditions, le terme **islâm** vaut sans aucune difficulté pour *sujétion* puisqu'il exprime conformément à son sens premier pour les Arabes l'idée d'assujettissement au camp dominant en vue d'assurer sa sécurité personnelle ou clanique. Ce verset se situe donc en un autre champ contextuel et lexical que celui correspondant aux six occurrences qui l'ont précédé.

– La neuvième et dernière occurrence est par conséquent S49.V17, sourate que l'on peut dater sans difficulté particulière de l'an IX et qui s'inscrit comme la précédente en un contexte dit théologique et politique. Si les faits supposés sont à priori différents des précédents, le fond politique et la critique théologique sont identiques : « *Ils revendiquent comme une faveur de s'être remis/***aslamû** *à toi. Réponds, ne considérez point comme une faveur à mon égard votre sujétion/***islâma-kum***, mais en réalité c'est Dieu qui vous a fait la faveur de vous guider à la foi, si vous êtes sincères.* » Comme précédemment, **islâm**, mais aussi **aslama**, la racine dont ce nom est dérivé, s'entendent étymologiquement. Au demeurant, la rigueur lexicale coranique est ici remarquable puisque parmi ces occurrences à caractère politique nous ne retrouvons en aucun cas l'association **islâm** et **dîn**. Ceci traduit parfaitement la différence thématique et l'usage lexical spécifique que le Coran opère. Selon la chronologie que nous avons rectifiée à partir des données de notre analyse littérale, il s'agit là du dernier verset mentionnant le terme **islâm**. Or, le sujet est pragmatique et sans visées théologiques aucunes. En soi, cette observation invalide les théories musulmanes tant qu'islamologiques supposant que S5.V3 en tant que dernière occurrence des termes **islâm** et **dîn** signerait l'aboutissement conclusif et définitif de la religion Islam.

– Au final, l'ordre d'énoncé des 9 versets impliqués en notre analyse du terme **islâm** dans le Coran, est selon les données littérales le suivant, du plus ancien au plus récent : S39.V22 ; S6.V125 ; S3.V19 ; S3.V85 ; S4.V125 ; S5.V3 ; S61.V7 ; S9.V74 ; S49.V17. Nous pouvons comparer ce classement à celui fourni par la chronologie classique que l'islamologie au demeurant ne contredit guère : S6.V125 ; S39.V22 ; S3.V19 ; S3.V85 ; S4.V125 ; S49.V17 ; S61.V7 ; S5.V3 ; S9.V74. Nous notons ainsi que la différence la plus signifiante concerne S5.V3 et S9.V74. En effet, comme nous l'avons à plusieurs reprises abordé, du fait que S5.V3 a été retenu par l'exégèse comme signant la clôture de *l'islam-*

religion, ce verset devait impérativement avoir été révélé très tardivement, voire être l'ultime révélation. Par ailleurs, S9 a été puissamment mise au service d'une théologie de conquête à partir de plusieurs versets dits « versets du sabre » que les exégètes considérèrent comme abrogeant la centaine de versets s'opposant à toute idée de jihad offensif et/ou à visée prosélyte. Cette construction exégétique imposait donc que S9 fût elle aussi la dernière révélation. Ces deux objectifs : fondation du mythe d'un Islam ayant été révélé par le Coran et mis en actes par le Prophète, dit au demeurant selon cette logique « Prophète de l'Islam », et développement d'une théologie de guerre élaborée au nom du Coran pour servir l'expansion impériale sous couvert de propagation de l'Islam, génèrent du point de vue exégétique un conflit chronologique. Cette situation s'explique sans doute par le fait que ces deux axes ne furent pas élaborés durant une même période ni par les mêmes exégètes fondateurs. La solution trouvée postérieurement à cette problématique fut de considérer que S9 était la dernière sourate révélée, mais que S5.V3 fut le dernier verset révélé. Ce type de résolution illustre parfaitement la reconstruction exégétique du Coran au service de l'histoire de l'Islam, construction elle aussi réécrite.

Conclusion

L'analyse littérale du terme **islâm** dans le Coran a mis en évidence deux niveaux de divergence d'avec les positions défendues d'ordinaire par l'exégèse classique, mais tout aussi généralement par les islamologues. Le premier concerne des différences de signification, le second des différences d'intention.

Du point de vue du sens, nous avons donc montré que le Coran emploie le terme-clef **islâm** en fonction de son champ lexical directement étymologique connotant les notions de *préservation de soi*, *sujétion*, *reddition*, *se livrer* ou *se remettre à*, etc. Cependant, le Coran en use aussi de manière néologique afin d'exprimer la notion *d'abandon de soi*, *de son être*, *à Dieu*, concept d'ordre purement spirituel précisant les modalités à suivre sur la *Voie*/**dîn** vers ou en Dieu. Parallèlement, il n'existe aucun élément linguistique ni coranique permettant d'attribuer à **islâm** le sens de *paix* ou de *soumission* ainsi que de supposer qu'il qualifierait une religion éponyme. La deuxième ligne de divergence dément les intentions que l'on prête au Coran. Durant la période médinoise, celui-ci aurait progressivement élaboré une stratégie visant à définir et construire la religion Islam afin que Muhammad puisse affirmer son identité face aux autres religions monothéistes, le judaïsme notamment.[1] Cette position, largement défendue en islamologie, suppose implicitement que Muhammad serait l'auteur du Coran ou, a minima, que le Coran suivrait ses désirs et répondrait à ses besoins. La conséquence syllogistique, problématique de cette hypothèse, est qu'il nous faudrait alors admettre que *l'islam-religion* ne dut son existence qu'à cette rencontre médinoise. Nous trouvons là le biais expliquant pour partie que l'on ait longtemps cherché à démontrer que le Coran était un document antidaté. En effet, puisque les données historiques extérieures aux musulmans, mais aussi les sources internes à bien les analyser, attestent que l'Islam s'est construit en sa forme connue essentiellement entre le deuxième et le troisième siècle de l'Hégire et que le Coran est censé adouber cet *islam-religion*, c'est donc bien qu'il est postérieur à cette période ou, à tout le moins, que sa rédaction ait pu en

[1] Nous ajouterons que les partisans de cette théorie valident couramment que les chrétiens n'étaient guère, voire pas du tout, présents à Médine. En ce cas, en quoi Muhammad aurait-il eu à s'opposer au monothéisme juif, bien plus proche de celui prôné par Muhammad ? Cette hypothèse aurait par contre pu faire sens s'il s'était agi de faire face au monothéisme, plus complexe, des chrétiens. Ceci d'autant plus, que rapidement, les juifs ne furent plus une menace politique pour Muhammad.

être contemporaine. Les plus récentes découvertes portant sur les « anciens » corans confirment qu'il n'en fut pas ainsi,[1] ce que notre analyse littérale corrobore.

De fait, et cela est plus fondamental encore du point de vue de l'analyse littérale, notre étude a montré que le Coran possédait une forte cohérence intra-textuelle quant à son usage néologique et conceptuel du terme-clef **al–islâm**. Cette cohésion est de même indubitablement couplée à certaines significations, néologiques elles aussi, de notre deuxième terme-clef : **ad–dîn**. Le verset type en est le suivant : « *En vérité, la Voie/***ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu/***al–islâm**… », S3.V19. La synthèse littérale et chronologique que nous avons réalisée au paragraphe précédent indique clairement que le texte coranique emploie le terme **islâm** en tant que concept spirituel : *l'abandon plénier de soi à Dieu*. Or, il en est ainsi dès le coran mecquois : « *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu/***li-l–islâm** », S6.V125, et « *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu/***li-l–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur.* », S39.V22. Et, ceci est essentiel, l'on constate alors que les trois occurrences médinoises qui font suite conservent le même contexte théologico-spirituel et confèrent au terme **islâm** la même signification. Plus encore, l'on note que ces versets médinois associent systématiquement ce concept **islâm** à celui de **dîn** qui vaut en ce cas pour *Voie*, **l'islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* représente alors ladite *Voie* de réalisation. Le discours coranique médinois renforce donc en la matière le propos mecquois. Du reste, il est tout aussi signifiant de constater que les dernières occurrences médinoises du terme **islâm** s'inscrivent en des contextes totalement différents et lui confèrent alors le sens commun de *sujétion*. Comme nous l'avons montré, cet emploi est non conceptuel et conforme à l'usage courant de la langue arabe anté-coranique. Tout bien considéré, si l'on supposait dans le Coran une évolution terminologique de l'emploi du terme **islâm**, l'usage commun aurait dû précéder la création néologique, et non l'inverse. Ces constats littéraux permettent d'identifier les cinq premières occurrences que nous avons mentionnées en tant qu'entité thématique parfaitement cohérente et homogène. C'est ce groupe, S6.V125 ; S39.V22 ; S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3, qui représente le véritable propos du Coran quant à ce qu'il nomme **islâm** : *l'abandon plénier de son être à Dieu*. Nous en conclurons que dans le Coran le néologisme **al-islâm** est de manière constante un concept de portée spirituelle pour lequel l'examen du texte ne montre aucun lien avec la notion de religieux ou, plus exactement encore, atteste de sa dimension supra-religieuse, cf. S3.V85. Pareillement, et logiquement, rien n'indique une quelconque évolution ou adaptation de ce concept en fonction des périodes mecquoises ou médinoises.

Par ailleurs, cette cohésion thématique et terminologique interpelle, puisqu'elle s'oppose potentiellement à ce que nous avions nommé lors de l'analyse sémantique du terme **islâm** la troisième ligne de sens : l'Islam en tant que nom qualifiant une religion. Très clairement, l'étude coranique exhaustive de ce terme, ô combien capital, ne permet pas de conclure en ce sens. Au contraire, tout indique que selon le Coran l'**islâm** représente uniquement la *Voie* spirituelle. Tout au plus, bien que cela ne soit pas directement l'objet de la présente recherche, peut-on constater qu'en matière de religion le Coran se contente de spécifier quelques linéaments relevant du rituel et du liturgique de ce qui deviendra par la suite l'Islam compris en tant que religion. Il s'avère donc non scripturairement fondé de postuler que le Coran aurait institué, nommé et défini de manière essentielle et première ladite

[1] Cf. notamment Préambule : « Quel Coran ? ». Voir, François Déroche, *La transmission du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leiden-Boston, 2009. Asma Hilali, *Le palimpseste de San'â'et la canonisation du Coran : Nouveaux éléments*, Cahiers Glotz, éd. De Boccard, XXI, 2010. Étude du manuscrit Ma VI 165 de l'université de Tübingen, Kerstin Strotmann, *Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam*, 2014.

religion, ce qu'à priori l'histoire connue de l'Islam confirme. Il revient donc à l'historien des religions et à la démarche historico-critique d'établir la réalité des processus mis en jeu. Dès lors, en fonction des résultats de notre analyse littérale, nous en déduirons que la genèse post-coranique de *l'islam-religion* a été nominativement caractérisée à partir d'un glissement sémantique opéré sur ce terme-clef. Nous avions signalé que ce choix avait dû s'imposer du fait que le mot **islâm** était manifestement un néologisme coranique et qu'il présentait la particularité d'associer directement à trois reprises : S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3, les termes **islâm** et **dîn**, la redondance du dernier ayant été préalablement interprétée comme signifiant religion, comme nous l'avons démontré lors de son étude.

Enfin, sachant que le sens littéral coranique du terme-clef **islâm**/*abandon de soi à Dieu* s'inscrit en de hautes perspectives spirituelles, la réalité textuelle de ce concept ne doit pas être interprétée comme signifiant que selon le Coran l'Islam serait une religion par définition spirituelle. Ce serait là un nouveau glissement sémantique interprétatif dont la conclusion logique mènerait à opposer un islam spirituel à l'Islam historique orthopraxique. De même, l'on ne peut conclure des résultats littéraux fournis que le Coran n'aurait qu'un objectif purement spirituel mais, à strictement l'entendre, il se dégage de l'emploi coranique du terme **islâm**, assez rare au demeurant, qu'il n'a d'autre portée que spirituelle. De la même manière, la thèse du mouvement dit coraniste, née de l'antagonisme patent entre le texte du Coran et les constructions de *l'islam-religion*, ne paraît être qu'une surinterprétation puisque, si tout prouve littéralement que le Coran n'est pas assimilable à l'Islam, il est tout aussi certain que le Coran ne définit ni ne codifie aucune religion qu'il nommerait Islam.[1] En conclusion, à partir des données littérales fournies par notre analyse, nous proposerons de distinguer *l'islam-relation* [à Dieu] tel que le Coran l'exprime de *l'islam-religion* tel que les hommes le conçoivent. La troisième partie de notre recherche : Synthèses & Perspectives, explorera, parmi d'autres, cette approche conceptuelle.

***

[1] Signalons que c'est donc pour se conformer à l'usage que nous maintenons une majuscule à Islam lorsqu'il s'agit de désigner l'entité comprise comme religion et/ou civilisation. Si nous avions voulu être conforme à l'ordre de valeur que suggèrent les résultats de l'analyse du terme **islâm** dans le Coran, il aurait fallu que nous nantissions de ladite majuscule le terme Islam lorsqu'il qualifie la notion spirituelle coranique correspondante.

Chapitre XI – Synoptiques généraux des significations des termes dîn & islâm dans le Coran

Cette présentation est destinée à rassembler de manière synoptique les résultats des sens littéraux obtenus par l'analyse littérale de la totalité des occurrences coraniques des termes-clefs **dîn** et **islâm**. Étant entendu que nous avons déjà largement commenté lesdits résultats lors de la synthèse opérée en fin de chaque chapitre de cette Partie II, nous nous limiterons à présent à quelques remarques obtenues à partir de l'examen des présentes systématisations.

1. Les significations des termes **dîn** *et* **islâm** *dans le Coran*

Versets	Périodes	Occurrences	Contextes	Significations de dîn	Nbr
S1.V4	mecquoise	**Yawmu–d–dîn**	Eschatologique	*Rétribution*	13
S15.V35	-	-	-	-	
S26.V82	-	-	-	-	
S37.V20	-	-	-	-	
S38.V78	-	-	-	-	
S51.V12	-	-	-	-	
S56.V56	-	-	-	-	
S70.V26	-	-	-	-	
S74.V46	-	-	-	-	
S82.V15					
S82.V17	-	-	-	-	
S82.V18	-	-	-	-	
S83.V11	-	-	-	-	
S12.V40	mecquoise	**ad–dîn al–qayyim**	Théologico-dogmatique	*foi*	3
S30.V30	-	-	-	-	
S30.V43	-	-	-	-	
S9.V36	médinoise	-	Politico-militaire	*coutume*	1
S98.V5	médinoise	**dîn al–qayyima**	Théologico-religieux	*voie*	1
S9.V33	médinoise	**dîn al–ḥaqq**	Théologique et politique	*croyance*	2
S61.V9	-	-	-	-	
S48.V28	-	-	Politico-religieux	*tradition*	1
S9.V29	-	-	Politico-militaire	*coutume*	1
S3.V83	médinoise	**dînu–llâh**	Théologico-spirituel	*Voie*	1
S24.V2	-	-	Évènement circonstancié	*sentence*	1
S110.V2	mecquoise	-	Eschatologique	*Rétribution*	1
S16.V52	mecquoise	**ad–dînu wâṣiban**	Théologie ontologique	*obéissance*	1
S39.V3	mecquoise	**ad–dînu al–khâliṣ**	Théologico-dogmatique	*foi*	1
S39.V2	-	**mukhliṣan la-hu ad–dîn**	Théologico-dogmatique	*foi*	
S39.V11	-		-	-	3
S39.V14	-	-		-	
S7.V29	mecquoise	**mukhliṣîna lahu ad–dîn**	Théologico-dogmatique	*foi*	6

S10.V22	-	-	-	-	
S29.V65	-	-	-	-	
S31.V32	-	-	-	-	
S40.V14	-	-	-	-	
S40.V65	-	-	-	-	
S98.V5	médinoise	-	Théologico-religieux	*culte*	1
S12.V76	mecquoise	**dîn al–malik**	Évènement circonstancié	*jugement*	1
S2.V217	médinoise	**dîni-hi**	Politico-religieux	*tradition*	1
S5.V54	-	-	Théologico-religieux	*voie*	1
S24.V25	médinoise	**dînu-hum**	Eschatologique	*rétribution*	2
S3.V24	-	-	-	-	
S6.V137	mecquoise	-	Théologico-religieux	*rituel*	1
S30.V32	mecquoise	-	Théologico-dogmatique	*foi*	6
S6.V70	mecquoise	-	-	-	
S6.V159	-	-	-	-	
S7.V51	-	-	-	-	
S4.V146	médinoise	-	-	-	
S8.V49	-	-	-	-	
S24.V55	-	-	Théologique et politique	*croyance*	1
S2.V217	médinoise	**dînu-kum**	Politico-religieux	*tradition*	2
S9.V12	-	-	-	-	
S5.V3	-	-	Théologico-religieux	*rituel* x 2	2
S3.V73	-	-	-	*voie*	1
S5.V57	-	-	Politico-religieux	*culte*	1
S5.V77	-	-	Théologico-dogmatique	*foi*	2
S4.V171	-	-	-	-	
S49.V16	-	-	Théologique et politique	*croyance*	2
S40.V26	mecquoise	-	-	-	
S109.V6	-	-	Théologico-religieux	*voie*	1
S10.V104	mecquoise	**dînî**	Théologico-religieux	*voie*	2
S109.V6	-	-	-	-	
S9.V33	médinoise	**ad-dîn**	Théologique et politique	*tradition*	2
S61.V9	-	-	-	-	
S48.V28	-	-	Politico-religieux	*culte*	1
S42.V21	mecquoise	-	Théologico-religieux	*voie*	2
S42.V13	-	-	-	-	
S42.V13	-	-	-	*Voie*	1
S82.V9	-	-	Eschatologique	*Rétribution*	2
S95.V7	-	-	-	-	
S51.V6	-	-	-	*rétribution*	1
S2.V256	médinoise	-	Théologie ontologique	*Foi*	1
S2.V132	médinoise	-	Théologico-dogmatique	*foi*	6
S22.V78	-	-	-	-	
S30.V30	-	-	-	-	
S60.V8	-	-	-	-	
S60.V9	-	-	-	-	
S10.V105	mecquoise	-	-	-	
S107.V1	-	-	Théologico-religieux	*voie*	1

S4.V46	médinoise	-	Théologico-dogmatique	*foi*	1
S9.V122	-	-	Théologique et politique	*croyance*	1
S33.V5	-	-	Pragmatique	*usage*	1
S9.V11	-	-	Politico-religieux	*tradition*	2
S8.V72	-	-	-	-	
S2.V193	-	-	-	*culte*	2
S8.V39	-	-	-	-	
S3.V19	-	-	Théologico-spirituel	*Voie*	1
S6.V161	mecquoise	**dînan**	Théologico-dogmatique	*foi*	1
S4.V125	médinoise	-	Théologico-religieux	*voie*	1
S5.V3	-	-	Théologico-spirituel	*Voie*	2
S3.V85	-	-	-	-	
Total					**92**
*******	********	*****************	******************	**************	***

Versets	**Périodes**	**Occurrences**	**Contextes**	**Significations de islâm**	**Nbr**
S6.V125	mecquoise	**al–islâm**	Théologico-spirituel	*abandon de soi à Dieu*	6
S39.V22	-	-	-	-	
S5.V3	médinoise	**-**	-	-	
S3.V19	-	**-**	-	-	
S3.V85	-	**-**	-	-	
S61.V7	médinoise	**-**	Théologico-dogmatique	-	
S49.V17	médinoise	**islâmu-kum**	Politico-religieux	*Sujétion à*	1
S9.V74	-	**islami-him**	-	*Sujétion à*	1
Total					**8**

Ce tableau présente l'ensemble des 92 occurrences coraniques du terme-clef **dîn** ainsi que les 8 occurrences du terme **islâm**. Si l'on retrouve le mot **dîn** qu'en 79 versets cela provient du fait qu'un verset en fait triple mention et que 10 autres en font double mention, cf. Tableau 6. Pour le terme **islâm** nous dénombrons autant de versets que d'occurrences. Nous signalons toutefois qu'il est employé à trois reprises en association avec **dîn**, cf. idem. Cet inventaire suit les trois catégories sémantiques selon lesquelles nous avons analysé la totalité de ces versets et indique pour chacun d'entre eux le contexte et la signification qui en découle ainsi que son appartenance aux périodes supposées médinoises ou mecquoises. L'on pourra se reporter pour le détail de l'analyse des versets à l'Index de fin d'ouvrage indiquant le numéro de page correspondant.

Nous rappelons que le terme **dîn** connaît actuellement 53 acceptions dont 43 étaient théoriquement possibles en l'état de la langue coranique, c'est-à-dire avant la prise en charge et l'expansion lexicale de ce terme par la construction historique de *l'islam-religion*.[1] Sur ce total, l'analyse littérale des versets mis en jeu montre que le Coran ne met en œuvre que 15 significations pour **dîn** : *Foi* ; *foi* ; *voie* ; *Voie* ; *Rétribution* ; *rétribution* ; *croyance* ;

[1] Cf. Partie II, Chapitre V, § 1.

culte ; *rituel* ; *tradition* ; *coutume* ; *obéissance* ; *sentence* ; *jugement* ; *usage*. Il apparaît que les sens de *Foi*, *Voie*, *Rétribution* sont des néologismes coraniques, par conséquent le Coran n'a eu recours qu'à 11 des 43 acceptions de **dîn** qui étaient à sa disposition. Si les résultats de notre analyse fournissent une bien plus grande polysémie de **dîn** que ce qui est d'usage en l'emploi islamique et islamologique de ce terme-clef, souvent alors réduit au triptyque *religion*, *culte*, *Rétribution*, nous constatons que le Coran opère malgré tout une importante réduction lexicale. Notons que trois des sens de **dîn** proposés par le Coran, dont les deux derniers sont néologiques, sont des concepts de grande importance pour la théologie coranique : *foi*, *Foi*, *Voie* ; nous en traiterons en la Partie III. Bien évidemment, un des constats majeurs de cette recherche est qu'en aucun verset nous n'avons pu retrouver un cas où **dîn** aurait signifié *religion*. Au contraire, il nous a été possible analytiquement de démontrer que cette signification était logiquement inenvisageable pour l'ensemble des occurrences de **dîn**.

Concernant le terme-clef **islâm** nous avons trouvé 14 sens possibles en l'état de la langue arabe pré-coranique.[1] Or, pour le terme-clef **islâm** dans le Coran nous n'avons mis en évidence que deux significations : *abandon de soi à Dieu* et *sujétion à*. Ce dernier relève d'un emploi normal de la langue arabe au moment coranique, par contre la notion d'**islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* est un néologisme que le Coran inscrit invariablement en une perspective théologico-spirituelle. Il ne nous aura donc pas été possible de mettre en évidence le sens le plus souvent admis d'**islâm** : *soumission*, pas plus que nous n'aurons pu établir un quelconque lien entre l'utilisation du terme **islâm** dans le Coran et la notion *d'islam-religion*. En d'autres termes, nous n'avons pas retrouvé dans le Coran la mention d'une religion qui aurait été nommée Islam. La collusion terminologique entretenue par le concept *d'islam-religion* apparaît donc propre à la construction historique de ladite religion.

L'analyse littérale a montré que les significations de nos deux termes correspondent constamment à un contexte d'insertion précis. Nous en avons déterminé 10 qui, dans l'ordre d'importance numérique, sont les suivants : *théologico-dogmatique* ; *eschatologique* ; *théologico-religieux* ; *politico-religieux* ; *théologique et politique* ; *théologico-spirituel* ; *politico-militaire* ; *évènement circonstancié*, *théologie ontologique* ; *pragmatique*. Du point de vue de notre méthodologie, cette observation est fondamentale, la détermination rigoureuse des contextes textuels, et non pas historiques,[2] en lesquels les versets s'expriment permet de déterminer la signification d'un terme ou d'une locution à priori polysémique. Il s'agit d'un résultat de l'approche intratextuelle. Deux limites peuvent cependant être observées. En effet, la présence de 15 significations pour 10 contextes implique qu'à certains contextes correspondent plusieurs significations, cf. Tableau 2. Ce phénomène est aussi lié au fait qu'en certaines conditions d'autres éléments littéraux peuvent modifier la signification contextuelle, cf. commentaires Tableau 2, cas somme toute peu fréquents.

Enfin, cette vue d'ensemble permet de constater que les occurrences de **dîn** employées dans les locutions coraniques présentent une grande polysémie de sens et une nette variabilité contextuelle. Soit pour les 10 locutions rencontrées 9 contextes différents et 11 significations, cf. Tableau 2. Cette relative richesse lexicale et contextuelle correspond à un emploi de la locution sémantiquement attendu. Du fait que la signification des locutions est intimement liée au contexte, c'est principalement leur étude qui nous aura permis d'identifier et typologiser 9 des 10 contextes que nous avons identifiés dans le Coran lors de la présente recherche.

---

[1] Cf. Partie II, Chapitre IX § 1.

[2] A ce sujet cf. Partie I, Chapitre IV, § 3, 3. a – Méthodologie de l'analyse contextuelle.

2. Contextes d'insertion et significations du terme **dîn** *dans le Coran*

Contextes	Significations	Versets	Nbr occ.
Théologico-dogmatique	*foi*	S2.V132 ; S4.V46 ; S4.V146 ; S4.V171 ; S5.V77 ; S6.V70 ; S6.V159 ; S6.V161 ; S7.V29 ; S7.V51 ; S8.V49 ; S10.V22 ; S10.V105 ; S12.V40 ; S22.V78 ; S29.V65 S30.V30 ; S30.V30 ; S30.V32 ; S30.V43 S31.V32 ; S39.V2 S39.V3 ; S39.V11 ; S39.V14 S40.V14 ; S40.V65 ; S60.V8 S60.V9	29
Eschatologique	*Rétribution*	S1.V4 ; S15.V35 ; S26.V82 ; S37.V20 ; S38.V78 ; S51.V12 S56.V56 ; S70.V26 ; S74.V46 S82.V9 ; S82.V15 ; S82.V17 S82.V18 ; S83.V11 ; S95.V7 S110.V2	16
	rétribution	S3.V24 ; S24.V25 ; S51.V6	3
Théologico-religieux	*voie*	S3.V73 ; S4.V125 ; S5.V54 ; S10.V104 ; S42.V13 ; S42.V21 ; S98.V5 ; S107.V1 ; S109.V6 ; S109.V6	15
	Voie	S42.V13	
	culte	S98.V5	
	rituel	S5.V3 ; S5.V3 ; S6.V137	
Politico-religieux	*tradition*	S2.V217 ; S2.V217 ; S8.V72 ; S9.V11 ; S9.V12 ; S48.V28	10
	culte	S2.V193 ; S5.V57 ; S8.V39 ; S48.V28	
Théologique et politique	*croyance*	S9.V33 ; S9.V122 ; S24.V55 ; S40.V26 ; S49.V16 ; S61.V9	8
	tradition	S9.V33 ; S61.V9	
Théologico-spirituel	*Voie*	S3.V19 ; S3.V83 ; S5.V3 ; S3.V85	4
Politico-militaire	*coutume*	S9.V29 ; S9.V36	2
Évènement circonstancié	*jugement*	S12.V76	2
	sentence	S24.V2	
Théologie ontologique	*obéissance*	S16.V52	2
	Foi	S2.V256	
Pragmatique	*usage*	S33.V25	1
Total			**92**

Il ressort de ce tableau que plus de la moitié des occurrences de **dîn** s'expriment en trois contextes seulement : théologico-dogmatique (29) ; eschatologique (19) ; théologico-religieux (15). La signification du terme **dîn** la plus représentée est donc *foi*, 29 occurrences, près du tiers, et toujours en un contexte *théologico-dogmatique*. De la sorte, le Coran a détourné vers le concept de foi monothéiste les croyances constitutives du **dîn al–'arab**.

Pour le contexte *théologico-religieux* le sens de *voie* prédomine. Il est en ce cas conforme à la signification du terme **dîn** pour les Arabes, notamment encore une fois au sein du principe dit **dîn al–'arab**. Cette nouvelle *foi* et cette autre *voie* ont pour finalité la

Rétribution au Jour du Jugement, notion essentielle sur laquelle le Coran insiste grandement. Ceci se justifie par le milieu socioreligieux auquel le Coran s'adresse, les Arabes ne croyaient ni à la Résurrection ni à une vie dans un au-delà. Le Coran procède donc en la matière à un triple détournement du terme **dîn**, pas tant pour des raisons étymologiques que pour réorienter dialectiquement la notion de **dîn** propre à ce milieu.

L'on note 10 mentions pour le contexte que nous avons qualifié de *politico-religieux*. Non pas que le Coran fasse ici œuvre de politique religieuse, mais bien qu'en chacune de ces occurrences, soit il critique vertement les atermoiements des primo-musulmans et leur manque de sincérité dû à leur attachement à leur *tradition* et leur *culte*, soit il cible l'opposition des autres factions politiques et religieuses de Médine pour les mêmes raisons. Ces remarques valent tout autant pour le contexte dit *théologique et politique* qui n'est donc pas à comprendre comme étant théologico-politique. La stratégie du Coran est en cette démarche “politico-religieuse” d'utiliser l'argument de la foi pour dépasser les clivages politiques, c'est-à-dire les conflits latents ou patents, qui menaçaient les communautés religieuses médinoises et, plus largement, arabes.

L'on constate aussi que de manière générale le champ théologique représente 69 des 92 occurrences de **dîn**, soit les 2/3 de l'emploi coranique avec une nette prédominance de la théologie pure ou *théologie dogmatique* qui, à son tour, vaut pour la moitié du versant théologique de **dîn** et près du tiers du total. Le Coran n'emploie donc pas le terme-clef **dîn** pour traiter ou même définir une nouvelle religion, mais pour qualifier et définir la nouvelle foi portée par le message coranique. Il est ainsi cohérent que le Coran fournisse en la matière au terme **dîn** une nouvelle signification : *Voie*, voie spirituelle déterminée par un contexte logiquement *théologico-spirituel*. Nous verrons que ces faits sont indépendants des périodes dites mecquoise ou médinoise, cf. Tableau 4.

Au tableau précédent nous avons illustré l'importance du lien entre contextes textuels et significations du terme **dîn**, et ceci est tout aussi vrai pour le terme **islâm**. Cette relation n'est pas pour autant univoque puisque nous retrouvons parfois pour un même type de contexte plusieurs possibilités de sens. Signalons notamment qu'au contexte théologico-religieux correspondent selon le cas 4 significations différentes de **dîn** : *voie*, *Voie*, *culte*, *rituel* ; pour le contexte eschatologique, nous avons : *Rétribution* et *rétribution* ; pour le contexte politico-religieux : *tradition*, *culte* ; pour le contexte théologique et politique : *croyance et tradition.* C'est donc l'analyse littérale fine du contexte d'insertion du verset qui permet de déterminer la ou les significations à retenir. Par ailleurs, si proportionnellement le nombre de contextes est supérieur pour le terme **islâm** à celui que nous avons rencontré pour **dîn**, cette différence numérique ne nous paraît guère signifiante. Par contre, le fait que le Coran recourt à l'emploi de **islâm**/*abandon de soi à Dieu* dans 6 cas sur 8 et quasiment selon le seul contexte *théologico-spirituel* indique nettement en quelle perspective il en entend l'emploi. D'autre part, nous constatons que les trois contextes impliqués ne correspondent pas en ordre de fréquence à ce qu'il en est pour le terme **dîn**.

De la même manière, le lien entre contextes et significations peut quelquefois être modulé en fonction des données littérales de l'analyse. Il en est ainsi de S42.V13, verset à double occurrence de **dîn** et inscrit en un contexte *théologico-religieux*, en lequel la première occurrence de **dîn** vaut comme attendu pour *voie* alors que la seconde vaut pour *Voie*. Cette modification ne correspond pas à un changement de contexte en ce même verset, mais est la conséquence de la ligne de sens du verset indiquant un glissement de plan de signification du terme **dîn** vers un plan spirituel, nous retrouvons alors le sens de **dîn** correspondant indirectement au contexte dit de *théologie spirituelle*. En S5.V3, verset à

triple occurrence de **dîn**, nous avons montré un phénomène de même type concernant la troisième occurrence.[1] En S10.V104-105, le sens de **dîn** varie alors que le contexte reste identique et ceci est dû à l'action "recontextualisante" de la locution en laquelle **dîn** fait sens au v105.[2]

Enfin, nous observons qu'aux 4 contextes les plus faiblement présents : politico-militaire ; évènement circonstancié ; théologie ontologique ; pragmatique, correspondent 6 significations : *coutume*, *jugement*, *sentence*, *obéissance*, *usage, Foi*, dont les 5 dernières sont des hapax. Si les cinq premiers sens sont étymologiquement conformes aux sens connus de **dîn**, le sens de *Foi* est un néologisme qui revêt une grande importance dans l'économie de la théologie coranique, nous y reviendrons donc en la Partie III.

3. Contextes d'insertion et significations du terme **islâm** *dans le Coran*

Contextes	**Significations**	**Versets**	**Nbr**
Théologico-spirituel	*abandon de soi à Dieu*	S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3 ; S6.V125 ; S39.V22	5
Théologico-dogmatique	*abandon de soi à Dieu*	S61.V7	1
Politico-religieux	*sujétion à*	S9.V74 ; S49.V17	2
Total			**8**

Sans conteste, la signification *d'abandon de soi à Dieu* pour **islâm** prédomine et elle a été de plus exprimée en deux contextes différents. Il s'agit d'un néologisme coranique dont nous avons montré les origines et logiques étymologiques.[3] Pour les deux cas où **islâm** vaut pour *sujétion à*, usage normal de la langue arabe pré-coranique, il ne s'agit nullement d'assujettissement à Dieu, mais bien à Muhammad au sens politique du terme : allégeance faite à une autorité reconnue du point de vue politique et/ou militaire par laquelle l'on assure la protection de sa propre personne et envers qui l'on a un certain nombre de devoirs. S'il y avait dû avoir un cas où **islâm** aurait pu signifier *soumission*, c'eut été celui-ci à condition de comprendre en ce cas soumission politico-militaire à un homme, une autorité physique. Conséquemment, la compréhension croisée de l'ensemble de ces données invalide l'idée que dans le Coran la notion d'**islâm** puisse correspondre à une soumission à Dieu. Ce concept appartient donc en propre à *l'islam-religion* en tant que construction post-coranique.

Pour le terme **islâm**, nous notons les faits suivants :

- Le contexte *théologico-dogmatique* qui représente 1/3 des occurrences de **dîn** et où ce terme vaut pour *foi* n'est présent que pour 1 sur 8 des occurrences de **islâm**. En soi, cette différence contextuelle nous paraît indiquer que la notion d'**islâm** dans le Coran s'écarte du domaine théologique lequel a pourtant été par la suite exploité pour définir les fondements dogmatiques de la religion dite Islam.

[1] Cf. Partie II, Chapitre X, § 3, alinéa 3. b – *S5.V3*.
[2] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. b – *S10.V105*.
[3] Cf. Partie II, Chapitre IX, § 2.

- Le contexte *théologico-spirituel* avec 5 cas sur 8 pour le terme **islâm** est quant à lui largement dominant alors qu'il ne représente que le 1/20[e] des occurrences de **dîn**. Cette forte inversion confirme le changement de domaine de signification entre **dîn** et **islâm**, ce qui en soi éloigne toute possibilité littérale de conjoindre ces deux notions en un seul et même espace conceptuel tel *l'islam-religion*. De fait, les versets en question ont montré que la dimension spirituelle en laquelle s'inscrit le concept d'**islâm** pour le Coran est par définition un plan supérieur méta-religieux, si ce n'est supra-religieux.

- Nous relevons que le contexte eschatologique est pour le terme **islâm** totalement absent alors qu'il représente près du quart pour les occurrences de **dîn**. Cette observation corrobore l'idée que l'emploi coranique de **islâm** ne permet pas d'établir de lien littéral entre **islâm** et devenir dans l'Au-delà. La spiritualité est un parcours et une réalisation ici-bas, en d'autres termes, l'**islâm** est pour le Coran ce qui caractérise l'aspect supérieur de la *Voie*/**dîn**, ceci justifie que nous nommions ce concept *islam-relation* en opposition à *l'islam-religion* ; le premier concept étant coranique, le second résultant de la construction post-coranique de la religion éponyme. Nous développerons cet important distinguo en la Partie III.

4. Répartition périodique du terme **dîn**

Versets mecquois	**Versets médinois**	**Significations**	**Contextes**	**Nbr**
S6.V70 ; S6.V159 ; S6.V161 ; S7.V29 ; S7.V51 ; S10.V22 ; S10.V105 ;S12.V40 ; S29.V65 ; S30.V30 ; S30.V30 ; S30.V32 ; S30.V43 ; S31.V32 ; S39.V2 ; S39.V3 ; S39.V11 ; S39.V14 ; S40.V14 ; S40.V65		*foi*	Théologico-dogmatique	20
	S2.V132 ; S4.V46 ; S4.V146 ; S4.V171 ; S5.V77 ; S8.V49 ; S22.V78 ; S60.V8 ; S60.V9	-	-	9
S1.V4 ; S15.V35 ; S26.V82 ; S37.V20 ; S38.V78 ; S51.V6 ; S51.V12 ; S56.V56 ; S70.V26 ; S74.V46 ; S82.V9 ; S82.V15 ; S82.V17 ; S82.V18 ; S83.V11 ; S95.V7 ; S110.V2		*Rétribution*	Eschatologique	17
	S3.V24 ; S24.V25	*rétribution*	eschatologique	2
S10.V104 ;S42.V13 ; S42.V21 ; S107.V1 ; S109.V6 ; S109.V6		*voie*	Théologico-religieux	6
	S3.V73 ; S4.V125 ; S5.V54 ; S98.V5	-	-	4
S42.V13		*Voie*	-	1
	S98.V5	*culte*	-	1
S6.V137		*rituel*	-	1
	S5.V3 ; S5.V3	*rituel*	-	2
	S2.V217 ; S2.V217 ; S8.V72 ; S9.V11 ; S9.V12 ; S48.V28	*tradition*	Politico-religieux	6

	S2.V193 ; S5.V57 ; S8.V39 ; S48.V28	*culte*	-	4
S40.V26		*croyance*	Théologique et politique	1
	S9.V33 ; S9.V122 ; S24.V55 ; S49.V16 ; S61.V9	-	-	5
	S9.V33 ; S61.V9	*tradition*	-	2
	S3.V19 ; S3.V83 ; S3.V85 ; S5.V3	*Voie*	Théologico-spirituel	4
	S9.V29 ; S9.V36	*coutume*	Politico-militaire	2
	S33.V5	*usage*	pragmatique	1
S12.V76		*jugement*	Évènement circonstancié	1
	S24.V2	*sentence*	-	1
S16.V52		*obéissance*	Théologie ontologique	1
	S2.V256	*Foi*	-	1
Total **48**	**44**			**92**

En données brutes, l'on constate que le nombre d'occurrences de **dîn** est légèrement supérieur pour la période mecquoise.[1] Ce résultat s'oppose frontalement à une opinion classique en islamologie supposant que le terme **dîn** aurait eu plus d'importance aux yeux de Muhammad durant la période médinoise. Plus nuancée est l'opinion envisageant que le sens de **dîn** aurait évolué avec la cause mohammadienne, notamment vis-à-vis de la nécessité de construire une identité religieuse bien distincte de celle des juifs à Médine. Or, d'une part nous avons mis en évidence que **ad-dîn** ne qualifiait pas la religion Islam dans le Coran, ni même une religion non encore nommée en ce temps-là et, d'autre part, l'examen de la répartition périodique des différentes significations du terme **dîn** montre les faits littéraux suivants :

- Pour la période mecquoise, l'on a surtout *foi* x 20, *Rétribution* x 17, *voie* x 6, *Voie* x1. Ces significations sont logiquement représentatives du message délivré par le coran mecquois : pour l'essentiel, rappel et prédication du monothéisme strict face au polythéisme ambiant.
- Pour cette même période, l'on observe que le sens de **dîn**/*Rétribution* lui est exclusif. En réalité, ceci provient du fait que pour la période médinoise cette notion sera exprimée par l'équivalent *Jour Dernier*/**yawm al–âkhir**. Cette locution est mentionnée à 26 reprises contre 20 pour *Jour de la Rétribution*/**yawm ad–dîn** dans le coran mecquois. Quelles que soient les périodes considérées, l'on constatera donc que l'emploi de ces locutions figées du

[1] Rappelons que les recherches islamologiques ont coutume de dire que l'on dénombre 47 occurrences mecquoises contre 45 occurrences médinoises. La différence par rapport à notre décompte provient de ce que nous avons déclassé l'occurrence de S110 prise habituellement pour médinoise. Sur ces décomptes, voir par exemple Yvonne Haddad Yazbeck, *The conception of the term dîn in the Qur'ân*, Muslim World, 64, 1974, p.114-123.

terme **dîn** par le Coran exprime toujours autant une préoccupation eschatologique dont l'analyse littérale a du reste montré l'aspect purement théologique. Accessoirement l'on note la présence de deux occurrences médinoises pour lesquelles **dîn** retrouve le sens premier de la racine arabe **dâna** : *rétribution/ rémunération*, ce qui confirme que cette acception était parfaitement établie dans la langue arabe d'alors.

- Pour la période médinoise, *foi* reste présent à 6 reprises, cette baisse, qui n'est toutefois pas une absence, peut s'expliquer par l'acquis dudit concept de la foi monothéiste 12 ans après le début de la prédication et la constitution de la première communauté de musulmans. Quant à l'indication de la *voie*, elle est quasiment aussi présente pour les deux périodes et l'on note une nette augmentation de l'emploi de *Voie*, 4 occurrences. L'ensemble correspond à une évolution de signification de **dîn** qui n'a rien de religieux, mais qui est clairement d'orientation spirituelle tout comme l'est l'emploi du terme **islâm**.

- Pour cette même période, l'on constate par contre une nette diversification des contextes et des significations de **dîn** avec notamment *tradition* x 6, *croyance* x 5, *coutume* x 2. Cette richesse lexicale médinoise plaide contre la réduction de l'emploi de **dîn** à la seule notion de **dîn**/*religion*. Rappelons que l'analyse littérale des versets impliqués montre que ces significations médinoises de **dîn** expriment la lutte du Coran contre les tendances au sein même de la communauté des adeptes de Muhammad à dévier de la *foi*/**dîn** au nom de leur attachement à leurs anciens us et coutumes en matière de religiosité. Le propos coranique n'est jamais à cette occasion d'opposer une nouvelle religion à l'ancienne, mais la pureté de la nouvelle foi aux pratiques polythéistes de la précédente et/ou au non-respect des éléments de l'antique **dîn al–'arab** que le Coran juge conforme à son message réformiste.

- Nous notons que pour les deux périodes coraniques, les notions de *foi*, *voie*, *Voie*, *croyance* sont partagées, ce qui traduit bien la ligne de sens dominante que le Coran confère au terme **dîn** et la continuité de son propos au-delà de l'évolution temporelle de la constitution du texte.

Au final, affirmer que l'emploi du terme **dîn** aurait évolué entre les périodes mecquoise et médinoise vers la signification construite de la notion de religion nous paraît sans fondement, contrairement à ce que postule une lecture désormais classique en islamologie.

5. Répartition périodique du terme **islâm**

Versets mecquois	**Versets médinois**	**Significations**	**Contextes**	**Nbr**
S6.V125 S39.V22		*abandon de soi à Dieu*	Théologico spirituel	2
	S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3 S61.V7	-	-	4
	S9.V74 ; S49.V17	*sujétion à*	Politico-religieux	2
Total 2	**6**			**8**

Comme nous l'avions noté pour le terme **dîn**, le terme **islâm** conserve en ses occurrences médinoises les plus tardives le sens premier qu'il avait pour les locuteurs premiers du Coran. Autrement dit, bien que le Coran ait par ailleurs employé de manière néologique le terme **islâm**, le contexte d'expression et les liens étymologiques permettaient d'en distinguer deux axes principaux de signification. En effet, d'une part le sens de *sujétion à*

est proche de l'usage arabe de la forme verbale **aslama** et, d'autre part, le sens d'*abandon de soi à Dieu* se déduisait plus encore du contexte d'insertion des versets concernés et de l'étymologie radicale. Du point de vue diachronique nous pouvons aussi en conclure qu'un concept coranique ne s'était pas substitué à un usage linguistique connu. En d'autres termes, l'**islâm** n'était pas un qualificatif au sens fixé mis en place pour désigner une religion que l'on suppose avoir été essentiellement élaborée à Médine.

Par ailleurs, ce tableau met clairement en évidence la continuité de l'emploi du terme **islâm** lors du passage à Médine et son inscription en un contexte spirituel. Si le mot **islâm** était lié à la construction d'une *religion*/**dîn** éponyme, l'on ne pourrait alors comprendre que son emploi soit constamment du registre spirituel. En effet, quelles que soient les religions et les définitions que l'on peut leur donner, une religion n'est pas un abandon spirituel de soi, mais un ensemble de dogmes, de règles et de pratiques. Quand bien même ces règles peuvent mener à une élévation spirituelle, elles n'en sont pas le substrat. Il y a donc une contradiction irréductible à supposer que le terme **islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* puisse qualifier *l'islam-religion*. Par contre, nous l'avons déjà souligné, il est tout à fait cohérent que le terme **islâm** tel qu'employé par le Coran soit destiné à caractériser la Voie spirituelle qu'il propose. Nous avons dénommé cet emploi néologique *d'islam-relation*, paradigme coranique qui doit être distingué de ce que l'on appelle *islam-religion* ou par simplification et par confusion, l'Islam. Nous développerons ce point essentiel lors de la Partie III.

6. Versets à occurrences multiples de **dîn** *et/ou* **islâm**

Versets	**dîn**	**islâm**	**Contextes**	**Périodes**	**Nbr**
S2.V217	*tradition* x 2	0	Politico-religieux	médinoise	2
S3.V19	*Voie*	*abandon de soi*	Théologico-spirituel	-	2
S3.V85	*Voie*	*abandon de soi*	Théologico-spirituel	-	2
S5.V3	*rituel* x 2		Théologico-religieux	-	4
	Voie	*abandon de soi*	Théologico-spirituel	-	
S9.V33	*croyance* *tradition*	0	Théologique et politique	-	2
S30.V30	*foi* x 2	0	Théologie dogmatique	-	2
S42.V13	*voie*		Théologico-religieux		
	Voie	0	-	-	2
S48.V28	*tradition*	0	Politico-religieux	-	2
	culte	0			
S61.V9	*croyance*	0	Théologique et politique	-	1

	tradition		Théologique et politique	-	1
S98.V13	*voie*	0	Théologico-religieux		
	culte		-	-	2
S109.V6	*voie* x 2	0	Théologico-religieux	mecquoise	2
Total					**24**

- Pour la période mecquoise, nous ne trouvons qu'un seul verset à double occurrence : S109.V6. Celui-ci est réputé appartenir aux premières sourates révélées, 18e rang, et nous avons montré qu'il refléte effectivement une polémique précoce entre Quraysh et Muhammad. Il s'agit de la plus ancienne occurrence du terme **dîn** dans le Coran, bien avant que l'on puisse supposer – à moins d'être franchement anachronique – l'existence d'une notion de nouvelle religion. Aussi, l'analyse littérale a-t-elle logiquement mis en évidence pour **dîn** le sens de *voie* au sens de **dîn al–'arab** concernant Quraysh, et au sens détourné de *voie* représentée par la nouvelle foi monothéiste proposée par Muhammad.[1]

- Rappelons que trois versets : S42.V13 ; S5.V3 ; S109.V6, présentent la particularité suivante : chacune des occurrences de **dîn** qu'ils contiennent montre une variation de sens qui n'est pas liée à une modification contextuelle. Nous nous en sommes expliqué lors des commentaires du tableau 2.

- Trois versets, tous médinois, associent **dîn** et **islâm** : S5.V3, S3.V19 ; S3.V85 et jouent un rôle très important dans la construction post-coranique du concept *d'islam-religion*. De manière remarquable, tous trois s'inscrivent en un contexte théologico-spirituel et le terme **islâm** associé au terme **dîn** n'a d'autre fonction que de caractériser **dîn** en tant que voie, *Voie* spirituelle comme l'indique notre majuscule. Cette évolution médinoise est par conséquent seulement destinée à confirmer ce que l'emploi du terme **islâm** dans le coran mecquois indiquait antérieurement en précisant que l'**islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* est bien la *Voie* spirituelle vers Celui-ci. Ce point coranique est essentiel, il constitue ce que nous appelons *l'islam-relation*, paradigme sans rapport avec la notion *d'islam-religion*. Nous reverrons cela en la Partie III.

- Plus particulièrement, il convient de souligner que S5.V3 ne possède pas moins de quatre occurrences de nos termes-clefs. Cette particularité, nous l'avons évoquée à plusieurs reprises, ne pouvait qu'attirer l'attention des théologiens exégètes lors de leur recherche de matériaux coraniques pour la construction de la religion post-coranique et de sa légitimation scripturaire par le Coran. Cette conjonction sémantique a été exploitée pour mettre en relation le terme **dîn** pris alors pour *religion* et le terme **islâm** pris comme substantif nommant ladite religion. Cette architecture conceptuelle fut rendue d'autant plus possible que le texte coranique usait de l'adjectif **muslim** qui, alors détourné de son sens premier : *celui qui s'abandonne à Dieu*, qualifia le *musulman* compris en ce cas comme étant l'adepte de la *religion-islam* ou **ad–dîn al–islâm**, locution au demeurant absente du Coran, mais redondante dans le Hadîth et le Corpus de la pensée islamique. De plus, le terme **muslim** ainsi relié au terme **islâm** compris comme religion pouvait être rattaché à Abraham en fonction de versets où, effectivement, Abraham apparaît comme **muslim**/*musulman*, c'est-à-dire selon le Coran *entièrement soumis à Dieu*, mais qui selon les concepteurs initiaux de l'Islam devint le *premier des musulmans*.[2] C'est précisément cet ensemble circulaire de

[1] Cf. Partie II, Chapitre VII, § 4, alinéa 4. h. – *S109.V6*.
[2] Voir notamment S3.V67 ; S2.V128 ; S6.V161-163 ; S22.V78 et leurs commentaires classiques.

détournements sémantiques qui constitue le nœud de la boucle herméneutique ayant permis le glissement de sens entre *l'islam-relation* coranique et *l'islam-religion* islamique. Nous apporterons d'autres éléments qui ont contribué à la constitution du paradigme post-coranique en la conclusion du présent chapitre.

Au final, il apparaît à nouveau que l'approche littérale ne fournit aucun argument en faveur de l'hypothèse d'une construction coranique de l'Islam en tant que religion. De manière moins attendue encore, il appert que nos deux termes-clefs **dîn** et **islâm** forment un complexe théologico-spirituel dont les perspectives semblent à même de pouvoir permettre de repenser le propos coranique et la fonction initiale du Coran. Cf. partie III.

7. Versets complémentaires analysés lors de l'étude des termes **dîn** *et* **islâm**

Versets ou notions référents	**Versets mis en références**	**Nbr**
Étude étymologique du terme **dîn**	S37.V53 ; S56.V86 ; S2.V177-182 ; S5.V2	9
Étude de la locution **yawmu–d–dîn**	S24.V25 ; S2.V8 ; S3.V114 ; S4.V38 ; S5.V69 ; S9.V18 ; S24.V2 ; S29.V36 S33.V21 ; S58.V22 ; S60.V6 ; S65.V2	12
Étude lexicale et étymologique du terme **islâm**	S4.V65 ; S61.V7 ; S6.V125 ; S49.V17 ; S9.V74 ; S68.V43 ; S26.V89 ; S16.V81 ; S48.V16 ; S28.V88 ; S3.V20 ; S2.V112 ; S2.V131-132 ; S3.V20 ; S4.V125 ; S6.V14 ; S22.V34 ; S27.V44 ; S40.V66 ; S72.V14 ; S3.V19 ; S72.V14-16	21
S12.V40 ; S30.V43.	S28.V88 ; S6.V161	
S30.V30	S7.V172 ;	8
	S2.V217 ; S9.V28	
S9.V36	S9.V38	
S12.V40	S12.V42 ; S7.V172	
S30.V30		
S9.V33	S9.V31 ; S9.V32 ; S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43	18
S61.V9	S9.V31 ; S61.V8 ; S68.V5 ; S61.V11 ; S9.V38 ; S9.V39 ;	
	98.V5 ; S12.V40, S30.V30, S30.V43	
	S2.V62 ; S5.V69 ; S22.V17	
S48.V28	S48.V10 ; S48.V27	2
S9.V29	S9.V28 ; S9.V33 ; S9.V36 ; S2.V198 ; S2.V199 ; S2.V256 ; S5.V48 ; S2.V62 ; S4.V24 ; S16.V93 ; S2.V272 ; S49.V13 ; S22.V39 ; S2.V190, S2.V194 S8.V39 ; S8.V61 ; S60.V8 ; S6.V19 ; S6.V148 ; S16.V38 ; S39.V3 ; S5.V103 S6.V138 ; S6.V140 ; S10.V59 ; S42.V20-21 ; S16.V116 ; S48.V10 ; S2.V62 S5.V69 ; S22.V17	33
S3.V83	S3.V18 ; S3.V10-17, S3.V19 ; S3.V20 ; S3.V21	5
S24.V2	S24.V3 ; S24.V4 ; S24.V6-9 ; S24.V23 ; S24.V27 ; S24.V30-31 ; S24.V32-33 ; S24.V58 ; S3.V61 ; S33.V73	10
S110.V2	S110.V1-3 ; S2.V214 ; S30.V5 ; S8.V19 ; S57.V10 ; S32.V28-29 ; S44.V34-36 ; S39.V71 ; S39.V73	13
S16.V52	S16.V35-44, S16.V51. S16.V48-51	
S39.V3	S39.V2 ; S39.V4 ; S4.V142-143 ; S4.V146 ; S12.V40 ; S30.V30 ; S30.V43 ; S39.V11 ; S39.V14 ; S53.V19-20 ; S17.V40 ; S7.V29 ; S10.V22 ; S29.V65 ; S31.V32 ; S40.V14 ; S40.V65 ; S98.V5	20
S12.V76.	S12.V72-73 ; S12.V75-77	5
S2.V217	S2.V189-194 ; S48.V28	7

S5.V54	S5.V41-89 ; S5.V51-53	49
S24.V25	S24.V11 ; S24.V15 ; S24.V23	3
S6.V70	S6.V1-73	74
S6.V137	S6.V118-121 ; S6.V135-136 ; S6.V138-139 ; S6.V151 ; S17.V31 ; S16.V59 ; S81.V8-9	33
S30.V32 ; S6.V159	S37.V83 ; S28.V15 ; S28.V4 ; S30.V30 ; S24.V19	5
S7.V51	S6.V70	1
S24.V55	S24.V35 ; S24.V37-38, S24.V46-52 ; S24.V54 ; S3.V33 ; S61.V9	13
S3.V24	S3.V20 ; S3.V23 ; S3.V25 ; S8.V49 ; S2.V80	5
S9.V12	S9.V48, S9.V13 ; S9.V7 ; S9.V5 ; S9.V13-14 ; S2.V217	7
S5.V57	S5.V48 ; S5.V51-52 ; S5.V54 ; S62.V9	5
S3.V73	S11.V36-37 ; S3.V33-63 ; S3.V64.71 ; S3.V72	41
S5.V77	S4.V171 ; S68.V3 ; S5.V116	3
S4.V171	S5.V77 ; S21.V91 ; S3.V47 ; S3.V45 ; S4.V176 ; S4.V11-12	7
S49.V16	S49.V6-11	6
S40.V26	S40.V23-25 ; S7.V127 ; S20.V40 ; S26.V23-29 ; S28.V38 ; S23.V47 ; S14.V6 S2.V49 ; S7.V141	17
S109.V6	S109.V1-6 ; S39.V3 ; S29.S61 ; S29.V63 ; S2.V152	10
S10.V104	S2.V21	11
S42.V13	S42.V21 ; S42.V4-5 ; S42.V17 ; S42.V11-12 ; S42.V25-36 ; S42.V49-50 ; S42.V52-53 ; S42.V8-10 ; S42.V13-24 ; S42.V37-48 ; S.42.V3 ; S42.V7 ; S42.V51-53 ; S42.V8 ; S42.V14 ; S42.V13 ; S42.V15 ; S5.V54	59
S42.V21	S42.V13	1
S82.V9	S82.V1-5 ; S82.V15 ; S82.V17-18	8
S95.V7	S82.V9 ; S95.V4-5	3
S51.V6	S51.V12	1
S2.V256	S2.V193 ; S9.V5 ; S9.V29 ; S9.V36 ; S9.V73	5
S10.V105	S10.V104	1
S2.V132	S2.V130 ; S2.V286 ; S2.V130 ; S2.V133	4
S22.V78	S29.V6 ; S22.V71-74 ; S22.V75 ; S2.V132	7
S107.V1	S107.V2-3	2
S4.V46	S4.V45 ; S4.V47	2
S9.V122	S9.V111 ; S9.V128-129 ; S49.V14 ; S49.V16	5
S33.V5	S33.V9-27 ; S33.V1-8 ; S33.V4	28
S9.V11	S9.V7-10 ; S9.V12 ; S9.V6 ; S49.V10 ; S8.V72	7
S8.V72	S9.V11	1
S2.V193	S2.V190-192 ; S2.V217	4
S8.V39	S8.V34-37	4
S60.V8 S60.V9	S60.V1-3 ; S60.V10-12 ; S8.V72 ; S60.V8-12 ; S60.V4-6 ; S60.V7 ; S60.V9	17
S6.V161	S3.V85 ; S4.V125 ; S5.V3 ; S6.V161 ; S37.V22-23 ; S7.V86 ; S1.V6 ; S37.V118 ; S30.V43 ; S12.V40 ; S30.V43. S30.V30 ; S6.V145-160 ; S2.V256 ; S12.V40 ; S30.V43. S30.V30	33
S6.V125	S6.V117 ; S6.V122 ; S6.V124 ; S6.V125 ; S39.V22 : S94.V1-8	13
S39.V22	S39.V1-2 ; S39.V5-7 ; S39.V3-4 ; S39.V7-8 ; S39.V9-14 ; S39.V15-19 ; S39.V20-21 ; S6.V125 ; S6.V122	24
S61.V7	S61.V5-7 ; S61.V10-14 ; S61.V9 ; S5.V46 ; S57.V27 ; S2.V185 ; S2.V92 S7.V101 ; S2.V253 ; S6.V37 ; S6.V35 ; S17.V89-107	36
S49.V17	S49.V14-16 ;	3
S9.V74	S9.V73 ; S9.V38-47 ; S9.V64 ; S9.V67-68 ; S9.V73-74	16
S4.V125	S22.V78 ; S39.V12 ; S4.V116-126	13
S5.V3	S5.V1-3 ; S6.V145 ; S5.V4-5 ; S5.V90 ; S6.V145 ; S2.V173 ; S16.V114-119 ; S5.V90 ; S6.V137	17
S3.V19	S5.V3 ; S12.V40 ; S3.V83 ; S3.V20 ; S6.V125 ; S39.V22	6
S3.V85	S3.V33-59 ; S3.V65-68 ; S3.V82 ; S3.V84-85 ; S3.V70-77 ; S3.V78-80 ; S3.V83 ; S3.V64	47
Total		**820**

Lors de notre étude, certains versets ou locutions ont été regroupés en fonction du processus d'analyse, ce qui explique que le tableau ci-dessus ne présente en apparence que 63 versets analysés sur les 87 versets que représentent les occurrences des termes **dîn** et **islâm**. Ce recensement est destiné à mettre en évidence les nombreux liens d'intratextualité coranique que nous avons établis lors de notre analyse littérale bien que le format imposé à notre présent travail ait nécessairement réduit l'amplitude de cette recherche. Ces données quantitatives ne reflètent pas avec exactitude les rapports ainsi opérés puisque nombre de versets référents ont comme versets référés d'autres versets référents, ce qui amplifie en réalité les connexions intratextuelles et le phénomène de boucles coraniques. Ces circularités mettent en jeu, et en enjeu, la cohérence du Coran en tant que corpus clos, comme nous l'avions énoncé en notre méthodologie, tout comme elles permettent d'en vérifier la régularité. Ce croisement permanent des informations coraniques est un puissant levier de détermination du sens littéral et un outil efficace de lutte contre les pré-jugés mis en mouvement par les herméneutiques du lecteur exégète. Au final, ce tableau illustre le processus de lecture dit du « Coran par lui-même » qui, comme nous l'avons explicité en l'exposé de notre méthodologie d'analyse littérale du Coran, est si souvent prôné et si peu mis en œuvre.

Conclusion

L'analyse littérale exhaustive des 92 occurrences du terme-clef **dîn** et des 79 versets en lesquels elles figurent ainsi que celle des 8 versets comportant les 8 occurrences du terme-clef **islâm** aura fourni des résultats cohérents, mais sans aucun rapport avec les acquis classiques. D'un point de vue lexical, nous retiendrons que **dîn** dans le Coran connaît selon notre analyse 15 significations dont les principales quant à son économie théologique sont *Foi*, *foi*, *voie*, *Voie*. Cette polysémie est supérieure à ce que les usages exégétiques musulmans comme islamologiques ont retenu. Concernant le terme-clef **islâm**, la signification majeure, si ce n'est unique, est *abandon plenier de soi à Dieu*, acception dont la portée spirituelle est encore plus caractérisée lorsque le terme **islâm** est associé à la notion de **dîn** qui en ce cas-là vaut toujours pour *Voie*. La locution **dîn al–islâm** est alors la *Voie de l'abandon à Dieu*. Conséquemment, et littéralement, le terme **dîn** tel qu'employé par le Coran ne signifie en aucun cas *religion* tout comme en aucune occasion ce terme désigne une autre religion. De même, le terme **islâm** dans le Coran ne vaut jamais pour *soumission* pas plus qu'il ne désigne *l'islam-religion*, l'Islam, que la Révélation est supposée avoir institué.

Il en ressort logiquement que l'exégèse musulmane a conféré de longue date au terme **dîn** le sens de *religion* et a fait du terme **islâm** la dénomination de cette religion. Cette construction herméneutique peut se comprendre du point de vue de l'usage linguistique contemporain de la constitution post-coranique de *l'islam-religion* ainsi qu'en fonction des besoins théologiques des premiers concepteurs de ladite religion. Par ailleurs, cette démarche ayant eu pour principe de toujours justifier ses constituants d'un fondement coranique, cette religion fut par eux nommée « Islam » en raison principalement de la conjonction favorable des termes **dîn** et **islâm** en certains versets-clefs à double occurrence, notamment S5.V3, S3.V19 ; S3.V85. Nous ajouterons qu'il y a de fortes présomptions – qui à elles seules auraient mérité une investigation littérale encore plus poussée – que ces "choix" aient été dictés par le fait que les premiers fidèles de Muhammad, et plus sûrement encore leurs successeurs, se nommaient eux-mêmes **muslimûn**/*musulmans*. Si par cet usage l'on peut supposer qu'ils soulignaient leur adhésion à la *Voie*/**dîn** *de l'abandon à Dieu*/**islâm** telle que le Coran l'avait spécifiée, ce terme fut par la suite généralisé et par

conséquent repris pour qualifier les adeptes de la *religion*/**ad–dîn** que l'on nomma *Islam*/**al–islâm**. À partir de la construction de *l'islam-religion* et de ses projections conceptuelles et lexicales vers le Coran fut ainsi générée une puissante boucle herméneutique. C'est bien entendu l'affirmation du principe contraire : le Coran a institué l'Islam comme religion, qui constitue le nœud herméneutique que notre analyse littérale sera parvenue à défaire. Si l'on valide les résultats littéraux fournis par l'analyse de ces deux termes-clefs, ils s'opposent alors sans ambiguïté à ce postulat pourtant fondamentalement lié à la justification coranique de *l'islam-religion*. De fait, notre analyse a montré que le Coran n'a jamais usé des termes **dîn** et **islâm** pour caractériser la religion qu'il prônerait. Dans la réalité du texte, son sujet en la matière est uniquement de définir la foi monothéiste et la *Voie*/**dîn** spirituelle qui la sous-tend et c'est l'**islâm** en tant qu'*abandon de soi à Dieu* qui représente l'essence de cette *Voie spirituelle*. Credo paradigmatique établissant ce que nous appelons *l'islam-relation*, lequel est par définition supra-religieux et non syncrétiste. Nous envisagerons en la Partie III ci-après les perspectives potentielles de cette avancée littérale.

Qui plus est, notre analyse littérale montre qu'en matière de significations et de relation entre **dîn** et **islâm** le Coran soutient des propositions qui ne sont absolument pas celles que l'Islam défend. Ceci, en toute logique, indique textuellement que le Coran est antérieur à l'Islam puisque dans l'hypothèse contraire, rien ne justifierait que l'on n'ait pas harmonisé rétroactivement le texte coranique en fonction des fondements conceptuels et théologiques de l'Islam postérieurement constitué. D'autre part, sous l'influence des sciences humaines, l'islamologie s'est attachée à étudier l'évolution diachronique du concept de **dîn**/*religion*, de l'âge classique à la période moderne, chez les musulmans eux-mêmes et comparativement aux infléchissements du phénomène religieux ayant eu lieu en Occident. En réalité, elle n'explore ainsi que le différentiel terminologique entre le terme **dîn** tel que les musulmans le définissent et le mot *religion* tel que les sciences humaines le conçoivent, tous deux étant aussi des domaines sémantiques évolutifs. Ce faisant, l'islamologie a délaissé l'étude de ce que pouvaient être les notions de **dîn** et **islâm** pour et par le Coran. Plus encore, cette recherche ne peut que masquer l'impensé de la problématique : « Quel est le lien réel entre Coran et Islam ? », tout comme rendre inconcevable l'abord de la face cachée du problème : repenser les concepts coraniques de **dîn** et **islâm**.

Nous aurons donc montré, du moins concernant les termes-clefs **dîn** et **islâm**, que ce n'est point le texte coranique qui a été modifié pour être en conformité avec le **dîn al–islâm**/*la religion-islam*, ou plus simplement la collusion sémantique dite *Islam*/**al–islâm**, mais sa signification. Selon une approche herméneutique de l'histoire du texte, il a simplement été réalisé un changement de sens pour ces deux référents-clefs et établi une corrélation entre **dîn**, donné comme signifiant *religion*, et **islâm** comme la caractérisant. Cette opération a généré un paradigme absent du Coran, mais fondamental pour la construction de l'Islam et essentiel à sa cohérence dogmatique et historique. De la sorte, le Coran a été, et est toujours, informé par l'Islam tout en fournissant l'efficace illusion d'être l'informateur de ladite religion. Le texte fondateur ainsi interprété a perdu sa fonction vectrice de sens, mais a acquis le statut de fondations signifiantes supportant l'édifice paradigmatique de *l'islam-religion*. Il faut bien le reconnaître, la boucle herméneutique ainsi constituée est d'une remarquable efficacité et d'une solidité que la déconstruction moderne et post-moderne n'a pas su jusqu'à présent entamer.

***

PARTIE III

SYNTHÈSES & PERSPECTIVES

« Être fidèle au foyer des ancêtres, ce n'est pas d'en conserver les cendres, mais d'en transmettre la flamme. »[1]

Chapitre XII – Synthèses & Perspectives

L'Analyse Littérale des deux termes-clefs **dîn** et **islâm** aura produit des résultats de sens radicalement différent de ce que les exégèses, tant musulmanes qu'islamologiques, ont l'habitude de valider. Au fil de cette étude exhaustive, de nouveaux postulats coraniques sont apparus et le processus analytique a permis d'en montrer la cohérence intratextuelle. En définitive, il aura été possible à partir de la signification de nombreuses parties du corpus de déterminer la compréhension du tout, le Coran, ce qui confirme le caractère "non-herméneutique" de notre méthodologie. Nous rappellerons qu'il ne s'agit pas méthodologiquement et encore moins doctrinalement de prétendre à une vérité coranique opposable à une vérité islamique, mais seulement d'exposer objectivement une "vérité textuelle" relevant de la notion de *sens littéral*. Ce faisant, est apparu ce qu'il convient de nommer le *Paradigme coranique*. Aussi, nous attacherons-nous en ce dernier chapitre à en présenter les principaux constituants tout en mettant en lumière le différentiel qui en la matière l'oppose à l'Islam. À cette fin, nous regrouperons thématiquement les données littérales constitutives dudit paradigme telles que nous les avons identifiées, en nous efforçant autant que possible de ne pas en interpréter les significations. À de rares exceptions près, tous les versets que nous citerons en référence font sens en fonction des occurrences des termes **dîn** et **islâm** et ont été conséquemment analysés précédemment.

1 – *Le Coran & l'Herméneutique*

Nous avons initié cette recherche en osant explorer un espace de non-dit entre les limbes de l'interprétation et les bornes du littéralisme. Non pas un monde d'impensables compris entre ces deux univers que l'herméneutique oppose – alors qu'ils ne sont que les deux faces d'une même entité : notre propre capacité à créer du sens –, mais une voie étroite tracée par la limitation sémantique du texte. Du point de vue théorique, ce *sens littéral* ou *sémique* représente la signification minimale portée par l'énoncé, celle que l'on ne peut lui ôter. Cependant, hors du cercle herméneutique de la pensée herméneutique, nous avons montré qu'il ne s'agissait pas de l'interprétation la plus simple que le lecteur pourrait formuler, mais bien de l'intention première du texte. Lire est un entretien improbable entre deux acteurs qui pourtant ne pourront jamais échanger. Le texte est l'intermédiaire obligé de ce tête-à-tête, le médiateur entre nous et l'autre, une affaire d'altérité, la rencontre entre deux ego textuels, et toute la difficulté réside en ce que le texte puisse faire entendre sa voix. Aussi, plutôt que de fouiller les intentions de l'auteur ou de projeter les nôtres sur la ligne, plus exactement dans l'interligne, plutôt que d'invoquer les lieux de production et de réception, avons-nous supposé qu'il était possible hors du fracas des mots et du vacarme de nos préjugés d'obtenir le silence et d'écouter le texte dire son propos. Nous avons fait

[1] Ce propos de Jaurès est le plus souvent cité sous cette forme ; la citation exacte en est : « *Oui, nous avons, nous aussi, le culte du passé. Ce n'est pas en vain que tous les foyers des générations humaines ont flambé, ont rayonné ; mais c'est nous, parce que nous marchons, parce que nous luttons pour un idéal nouveau, c'est nous qui sommes les vrais héritiers du foyer des aïeux ; nous en avons pris la flamme, vous n'en avez gardé que la cendre.* » Jean Jaurès, *Pages choisies*, Rieder, Paris, 1922, p. 115.

confiance au texte et à sa capacité à traduire la pensée de son auteur, nous nous sommes méfié de l'aisance du traducteur à trahir ce qui à lui se livre.

Or, une théorie sans outils de vérification expérimentale est condamnée à la virtualité. Il était donc impératif que nous nous dotions d'un appareil à même de prouver qu'à vouloir briser le dogme vertical de l'herméneutique, explorer les interstices de ses failles, l'on ne s'exposait pas nécessairement à la chute. En réalité, nous avons parfaitement conscience que nous affrontons une citadelle aux multiples murailles : la sacralité du Coran, la sanctuarisation de l'Exégèse musulmane, la dogmatisation herméneutique, la conviction islamologique, la certitude des pré-jugés, la prétention des opinions, l'illusion des perceptions, la suffisance de nos insuffisances. Autant de parois de verre qu'il convient d'éclairer afin de parvenir à les discerner.

Dans un premier temps, nous nous sommes proposé au moyen de notre méthodologie *d'Analyse Littérale du Coran* d'aborder de manière critique les diverses approches du Coran, traditionnelles et contemporaines, d'en mesurer les limites, les forces et les faiblesses. Nous avons alors constaté que nous ne disposions là que d'un ensemble de grilles de lecture, certes fourni, appliqué ou suimposé au texte coranique. Nous avions souligné qu'en cela, école interprétative du texte coranique et lecture dite littéraliste se rejoignaient. En soi, sans analyse critique de ces approches et sans y recourir de manière aussi parcimonieuse que raisonnée, nous parviendrions à l'objectif inverse de celui que nous poursuivons : l'obtention du *sens littéral*, puisque les vecteurs signifiants seraient en quelque sorte extérieurs au texte.

Il convenait donc que dans un second temps nous développions une approche intratextuelle, le Coran en et par lui-même, **al–qur'ân bi-l–qur'ân**, soit selon notre angle propre le postulat suivant : pour le ou les versets envisagés, le texte coranique suffit à contextualiser le propos et permet d'en établir le *sens littéral*. Cette voie d'abord repose principalement sur l'autopsie lexicale, la réflexion étymologique critique, l'étude de la polysémie et des éléments sémantiques la réduisant, enfin sur une analyse poussée des différents niveaux contextuels d'insertion et des relations complexes qui unissent différentes parties du corpus coranique. Chacune de ces grandes lignes directrices doit autant que nécessaire être subdivisée et organisée hiérarchiquement afin de réaliser de manière algorithmique le séquençage de l'information, le décodage de l'ADN textuel, étape par étape. Cet incessant parcours intratextuel met conséquemment en jeu une double focale, microscopique et macroscopique qui, tout en court-circuitant les intentions de l'examinateur et le poids de ses hypothèses, a pour fonction de détecter les erreurs de manipulation, la reproductibilité des résultats, leur cohérence intratextuelle. En somme, ce processus complexe répond aux exigences rationnelles d'une démarche scientifique et garantit la crédibilité du *sens littéral*. Non pas que nous prétendions ainsi à la Vérité du texte, mais bien à une *vérité textuelle*, nous nous en sommes expliqué. Concrètement, notre étude aura montré que notre hypothèse de départ, le Coran en tant que *corpus clos*,[1] s'est avérée vérifiable. En l'état de notre recherche, le Coran est *de facto* un corpus clos délivrant les informations nécessaires et suffisantes pour établir le *sens littéral* de ses propres énoncés. Contrairement au présupposé islamologique, il appert par l'expérience littérale que le texte coranique est un document particulièrement apte à une approche *non-herméneutique*, méthodologie représentée en l'occurrence par notre *Analyse littérale*.

[1] Cf. Préambule, Quel Coran ?

2 – *Le Coran & l'Islam*

Du point de vue de la démarche critique, l'un des résultats le plus singulier, voire inattendu, de l'Analyse littérale du Coran est d'avoir signé le divorce herméneutique entre le Coran et l'Islam, ce qui en soi, comme nous l'avons à de maintes reprises signalé, réfute l'approche *diachronique* du Coran et prouve sa démarche *synchronique*. Mais, surtout, l'analyse littérale des termes-clefs **dîn** et **islâm** a produit des résultats s'écartant radicalement de ce que la doxa a progressivement institué comme définitions de référence, notamment en ce qui concerne le lien premier entre le Coran et l'Islam en tant que religion. Selon cette opinion reçue tant par les musulmans que par l'islamologie, le Coran serait le corpus fondateur de l'Islam. Or, si nous savions depuis l'orientalisme que l'Islam avait une histoire et pour une grande part une genèse post-coranique, pour autant il n'avait pas été envisagé que le Coran puisse ne pas être le canon scripturaire de cette religion, en d'autres termes qu'il ne l'aurait ni instituée ni même nommée. La question autrement débattue consistait donc à déterminer si le Coran était un écrit antérieur à l'Islam ou simplement un document rédigé postérieurement afin de légitimer rétroactivement et scripturairement l'Islam. Mais en ces deux hypothèses, l'on supposait sans l'avoir discuté que le Coran et l'Islam étaient deux corpus congruents. Autrement dit, le second se justifiait du premier et le premier légitimait le second.En tout état de cause,, la force herméneutique de l'Islam réside donc bien à faire dire au Coran ce que l'Islam dit lui-même et de lui-même.

En réalité, notre Analyse littérale a montré que les postulats fondamentaux de l'Islam, construction religieuse bâtie notamment à partir des termes-clefs **dîn** et **islâm**, n'étaient pas littéralement et donc textuellement ceux que le Coran proposait. Aussi, les correspondances que musulmans et islamologues établissent entre les significations de ces deux corpus ne relèvent-elles que d'un phénomène herméneutique. Lorsque nous lisons le Coran en fonction de la grille de lecture de l'Islam, nous superposons à la ligne du texte coranique le discours de l'Islam et cette projection génère l'illusion d'une adéquation de sens entre Coran et Islam. Or, *l'Analyse littérale du Coran* est justement destinée à rompre ce cercle herméneutique tout en mettant en évidence le maillage de sens du Coran afin de pouvoir lire le texte coranique au-delà du miroir des préconçus de l'Islam et des pré-jugés qu'il induit dans l'esprit du lecteur, alors interprète. En cette présente thèse, nous avons mis en œuvre cette approche, ce qui nous a permis de constater différences et divergences fondamentales entre Coran et Islam. Autrement formulé, concernant les versets impliquant les termes-concepts **islâm** et **dîn**, tous deux au cœur de la problématique dont nous débattons, l'analyse littérale a largement permis de constater que le Coran ne dit pas ce que l'Islam dit et nous dit. En aucun cas envisagé, le Coran ne peut être assimilé à l'Islam et, pourtant, force est de constater que cette confusion est des plus fréquente, qu'il s'agisse du propos de l'Islam classique, de celui des réformistes ou des islamologues. Le message délivré par le Coran est ainsi lettre morte alors même que l'Islam prétend en tirer sa propre existence.

Ce renversement de point de vue apporte un éclairage nouveau, non pas sur l'Islam, dont l'histoire nous est assez bien connue, mais sur le message coranique. Le Coran ne délivre donc pas une information directement destinée à constituer une religion nommée Islam, mais propose un vaste excursus théologique dépassant le fait religieux. En la matière, le choix d'une analyse littérale des termes **dîn** et **islâm** s'est avéré efficient, car il nous a permis de mettre en évidence la pertinence de ces deux termes-clefs dans l'économie du discours coranique. De fait, comprendre **dîn** par *foi* ou *voie*, et **islâm** par *entier abandon de soi à Dieu* versus **dîn** pris pour *religion* et **islâm** pour sa dénomination, l'Islam, ouvre des horizons substantiellement différents. La présente synthèse est destinée à présenter les principaux éléments de cette *théologie coranique*, leurs aspects novateurs et les perspectives

qu'ils offrent. Entre autres corollaires, et pour rester dans le sujet de ce paragraphe, notre étude aura permis de démontrer que le Coran ne traite guère de religion et encore moins d'une nouvelle religion qu'il aurait nommée l'Islam. Tout au plus fait-il référence à des religions présentes au moment de la prédication mohammadienne, judaïsmes et christianismes notamment, encore qu'à cette fin il n'utilise jamais le terme **dîn**, mais ceux de **milla** et **umma**, fait littéral qui renforce notre constat.[1] Cependant, contrairement à l'idée reçue, même lorsque l'approche est critique, il ne s'agit jamais de polémiques interreligieuses, mais de controverses relevant de la théologie dogmatique. Le véritable pôle d'intérêt du Coran s'est avéré théologique, la question de la foi, du devenir de l'Homme, de son éthique et de son parcours téléologique. En la matière, le Coran délivre un message central, l'unicité de Dieu et l'universalité de la foi qui en est le reflet. Le propos coranique est donc au-dessus du phénomène religieux, des religions et, comme nous le verrons plus avant, il en est le point et le pont commun.

3 – *Le Coran, le dîn & l'islâm*

L'Analyse Littérale du Coran appliquée aux termes-clefs **dîn** et **islâm** aura montré, qu'au-delà de l'évidence, les significations de deux mots aussi investis historiquement et intellectuellement couvraient un champ largement insoupçonné et inexploré. Si la question islamologique a toujours été d'étudier l'Islam en tant que religion, c'est-à-dire le contenu formel de l'Islam et le concept de religion comparativement aux diverses acceptions qu'il revêt tant pour les musulmans que pour les non-musulmans, il n'avait guère été envisagé de déconstruire ces deux notions. Il en découle que la recherche, même la plus hypercritique, se trouvait fondamentalement limitée par les paradigmes de la pensée musulmane. Quand bien même cela aurait été pris en considération que la question de la méthodologie suivie serait restée entière, nous ne reviendrons pas sur la critique scrupuleuse des « Nouvelles approches du Coran » que nous avons réalisée.[2] L'Analyse littérale du Coran que nous avons menée aura donc permis de dépasser ces cadres et d'apporter des éléments de réponse novateurs que nous allons à présent exposer ; de ce fait, tous les versets que nous citerons, à quelques exceptions notables près, ont été analysés en la présente recherche.

3. a – Le terme-clef **dîn** selon le Coran

La problématique est principalement d'ordre polysémique. Nous avons démontré que la polysémie du terme **dîn** provenait d'une quadruple formation étymologique, mais découlait tout autant de l'évolution non-coranique du concept de **dîn**. Celle-ci fut fonction des besoins de la construction de la religion Islam, de l'exégèse classique aux plus contemporaines et des projections sécularisantes opérées sous l'influence des Sciences humaines et sociales en islamologie. Au sein de cette polyphonie plus ou moins discordante, l'analyse littérale a montré l'existence de 15 significations de **dîn** dans le Coran : *Foi* ; *foi* ; *voie* ; *Voie* ; *Rétribution* ; *rétribution* ; *croyance* ; *culte* ; *rituel* ; *tradition* ; *coutume* ; *obéissance* ; *sentence* ; *jugement* ; *usage*. D'un point de vue contextuel, l'analyse littérale a établi que la construction coranique des principales significations de **dîn** dans le Coran reposait sur la mise en place du concept de **dîn**/*foi* et *voie* en lien avec un détournement conceptuel de l'antique **murû'a**, à la fois code d'honneur bédouin et *virtus* des Arabes. Plus exactement, c'est la notion de **dîn al–'arab** qui a été revisitée puisqu'en celle-ci le **dîn** désignait une *voie* double : culturelle et cultuelle. Il s'agissait d'un ensemble de croyances, rites et cultes

[1] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 7 – Quels termes coraniques pour désigner la religion ?
[2] Cf. Partie I, Chapitre IV.

rendus aux divinités sans qu'en cela l'on puisse parler de religion, le religieux pour les Arabes n'était en rien métaphysique : « *nous appartenons au dîn de notre tribu* ».[1] Ceci explique que le Coran en réinvestissant le terme **dîn** emprunté au **dîn al–'arab** exerça sa réforme lexicale et théologique non pas vers le religieux, la religion, mais vers le **dîn** pris pour *foi monothéiste*, en opposition au polythéisme arabe, et vers la notion de **dîn** en tant que *voie* d'adoration juste.

Conséquemment, nous avons pu constater que sur l'ensemble du corpus coranique, le terme-clef **dîn** ne signifie en aucun cas *religion*. Pour l'essentiel, et majoritairement, **dîn** vaut dans le Coran pour *foi*. De toute évidence, il s'agit du cœur même de ce que nous nommons *théologie coranique* : l'exposé détaillé d'une *foi monothéiste* stricte. Foi dont l'exclusivisme ne concerne pas la religion en laquelle elle peut s'accomplir, mais l'absolue quiddité de Son unicité : seul Dieu est Dieu. Cette définition explique que la notion de **dîn**/*foi* soit dans le Coran didactiquement opposée au polythéisme arabe, nous rappellerons en particulier les versets suivants : « *Dis : Ô vous polythéistes* ! [1] *Je n'adore pas ce que vous adorez,*[2] [2] *et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore.* [3] *Vraiment, je ne suis point adorateur de ce que vous adorez* [4] *et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore.* [5] *À vous, votre voie*/**dînu-kum** *et, à moi, ma voie*/**dînî**. [6] », S109. La notion d'adoration est directement conséquente à celle de foi vraie, celle que le Coran dit être la *croyance vraie*/**dînu–l–ḥaqqi**. En effet, selon cette logique, puisque Dieu est la seule divinité réellement existante, seul Lui doit être adoré par celui qui a foi en Lui, ex. : « *Nous n'avons envoyé avant toi* [Muhammad] *aucun messager sans que Nous lui ayons inspiré : Il n'est de dieu que Moi, adorez-Moi donc !* », S21.V25. La *foi*/**dîn** n'est donc jamais envisagée sous l'angle d'une religion support ni même selon les aspects casuistiques d'une théologie dite du **tawḥîd**. Il s'agit de l'expression de la foi personnelle en l'unicité de Dieu : « *Je suis Dieu, point d'autre divinité que Moi…* », S20.V14, au travers de l'adoration due à Celui en qui l'on croit : « *Certes votre communauté* [de croyants] *est une unique communauté* [de foi] *et Je suis votre Seigneur, adorez-Moi donc !* », S21.V92.

3. b – Le terme-clef **islâm** selon le Coran

Tout comme **dîn** ne signifiait pas *religion*, nous avons été amené à réaliser que le terme **islâm** tel que le Coran l'emploie à de rares occasions ne désigne jamais la religion éponyme, soit *l'Islam* compris en tant que religion des musulmans. Par contre, parallèlement à l'abondance du propos de *foi*/**dîn**, le recours coranique au terme **islâm** est rare, huit occurrences dont six relèvent du langage abstrait. Pour les deux cas restants, l'analyse littérale a démontré que le Coran ne confère pas à **islâm** le sens de *soumission*, mais de *sujétion*, *assujettissement*, au sens politique et coutumier du terme. Du reste, le Coran postule que l'Homme, à la différence des autres êtres vivant et des choses inanimées, ne peut être soumis à Dieu.[3] Pour les six autres versets, il est apparu que le Coran a forgé à partir de la forme verbale IV **aslama** le concept **islâm** en lui donnant comme signification *abandon plénier de soi à Dieu*, et cela qu'il s'agisse du coran mecquois ou médinois.[4] Une

---

[1] Expression antéislamique, cf. Hichem Djaït, *La vie de Muhammad*, Fayard, Paris, 2012, Tome III, p. 210.

[2] Point de détail traductionnel, nombre de traductions portent : « *Je n'adorerai pas* », au futur. En cela, ils reproduisent les récits imaginés par les commentateurs classiques mettant en scène le Prophète avec quelques notables mecquois qui lui proposaient d'adorer alternativement leurs divinités et son dieu. Ce à quoi le Prophète aurait répondu : « *je n'adorerai* [jamais] *vos divinités* ».

[3] Voir Partie II, Chapitre VI, § 6. Pour mémoire : « *Et à Lui ce qui est dans les cieux et la terre et à Lui est due l'obéissance continuelle*/**ad–dînu wâṣiban** *; seriez-vous pieux envers un autre que Dieu !* », S16.V52.

[4] « *Or donc, qui Dieu veut guider, Il ouvre son cœur à l'abandon de soi à Dieu*/**li-l–islâm**. *Et qui Il veut égarer, Il rend sa poitrine étroite, opprimée, comme s'il gravissait le ciel. C'est ainsi que Dieu jette l'opprobre sur ceux qui ne croient pas.* », S6.V125, et « *Or donc, qui Dieu ouvre son cœur à l'abandon de soi*

telle définition n'est évidemment pas celle d'une religion, mais un néologisme conceptuel destiné à caractériser selon le Coran la Voie spirituelle comme nous l'avons démontré par l'analyse littérale, ce qui justifie sans doute et sous cet aspect la paucité de son emploi. Or, **dîn** a aussi à cinq reprises le sens de *Voie* en une perspective constamment théologico-spirituelle et, si l'expression **dîn al–islâm** avait été coranique, elle aurait alors signifié : *la Voie de l'entier abandon de soi à Dieu*. Au demeurant, le Coran situe symboliquement cet **islâm** dans **aṣ–ṣadr**/*le sein* de tout être humain, terme glosé par le *cœur*/**qalb** du croyant.[1] Allégoriquement, il précise la dimension spirituelle de l'**islâm** pris pour *lumière* en opposition aux *ténèbres* de la non-foi ou de la foi-déviée.[2] Ceci étant, nous avons montré que le Coran ne plaidait pas pour autant en faveur d'une religion Islam qui serait ou devrait être uniquement spirituelle. Au contraire, ce faisceau convergent d'exemplification indique précisément que l'**islâm** en tant qu'*entier abandon de soi à Dieu* n'est pas de nature religieuse, mais réalise la *Voie spirituelle* commune à toutes les religions, voire aussi aux croyants hors cadre religieux.

Selon cette logique coranique, fondamentalement différente de celle sous-tendant l'Islam en tant que religion, nous constatons que les trois versets qui mentionnent conjointement les termes **dîn** et **islâm**, S3.V19 ; S3.V85 ; S5.V3, confirment le lien organique entre l'**islâm**/*entier abandon de soi à Dieu* et la *Voie*/**dîn** et inscrivent cette relation en un domaine pleinement théologique et spirituel, dans l'ordre : « *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**... » ; « *Donc, qui désire autre que l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* » ; « *…il M'agrée de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dînan**… ». Selon cette approche, l'abandon plénier de son être à Dieu est donc bien la Voie spirituelle commune à tous les croyants et donc à toutes les religions : *S'ils* [les Gens du Livre] *controversent avec toi* [Muhammad], *réponds-leur* : *J'ai livré entièrement*/**aslamtu** *mon être à Dieu* […] *Et si eux aussi se sont livrés*/**aslamû**, *alors ils se sont bien guidés. Et s'ils se détournent*, *tu n'es jamais chargé que de transmettre ; Dieu est Clairvoyant quant à Ses serviteurs.* », S3.V20. Tous ceux qui cheminent en cette Voie sont alors appelés par le Coran **muslimûn**, c'est-à-dire littéralement : *ceux qui ont abandonné entièrement leur être à Dieu*. Du fait que **qâsitûn** en est donné comme antonyme, le sens complémentaire en est *ceux qui ne s'écartent pas de la bonne voie*.[3] Ainsi sont conjointes la *foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, S12.V40, la *voie droite*/**dîn al–qayyima**, S98.V5, *la Voie*/**ad–dîn** spirituelle dite **al–islâm**, S3.V85. Cette proposition coranique fonde ce que nous avons nommé *l'islam-relation* dite aussi « *la plus belle voie*/**aḥsanu dînan** »,[4] concept auquel la construction historique de l'Islam a opposé *l'islam-religion*, nous y reviendrons par la suite.

Nous ajouterons ici que la dimension hautement spirituelle conférée par le Coran aux termes **islâm** et **dîn**/*Voie* profile un paradigme capital dont une des conséquences est d'inverser si ce n'est renverser un non moins essentiel postulat de l'Islam. En effet, il est classiquement conçu que l'Islam compris en tant que religion est constitué de trois degrés : **islâm**/les cinq piliers – **îmân**/le credo – **iḥsân**/le bel-agir. Or, si l'on se réfère au sens littéral

à Dieu/**li-l–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur. Et quel malheur pour ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu, ceux-là sont en un égarement manifeste.* », S39.V22.

[1] Respectivement : S39.V22 ; S6.V125.

[2] « *En est-il de celui qui est "mort" et à qui Nous redonnons vie et une lumière par laquelle il avance parmi les hommes comme de celui qui est dans les ténèbres sans pouvoir en sortir ? C'est bien ainsi que sont embellies aux dénégateurs leurs œuvres !* », S6.V112.

[3] « *Il en est parmi nous qui sont* les **muslimûn** *et d'autres qui sont les déviants*/**al–qâsiṭûn**. *Mais qui abandonne entièrement son être à Dieu*/**aslama** *; ceux-là suivent librement une bonne direction.* », S72.V14.

[4] « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama**, *est bienfaisant, et suit le credo d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125.

coranique de chacun de ces concepts, et à bien les comprendre, le Coran propose une hiérarchie différente : **îmân** – **iḥsân** – **islâm**. En dehors de l'illogisme jamais souligné de la conception musulmane en la matière,[1] dans le Coran *la foi*/**al–imân** est bien l'engagement fondamental et premier que Dieu attend des hommes. Puis, cette foi doit être traduite en actes, les bonnes œuvres, la foi ne pouvant être une coquille métaphysique vide. Et, *en la Voie*/**dînan**, ce bel-agir/**al–iḥsân** oriente alors le vecteur foi sur la Voie de l'accomplissement. Enfin, l'**islâm**/*entier abandon de son être à Dieu* représente l'ultime degré, celui de la réalisation spirituelle.[2] La mutation paradigmatique de *l'islam-relation* en concept historique *d'islam-religion* aura donc profondément modifié cette perspective coranique.

4 – *Le Coran & la Foi*

Les résultats de l'analyse littérale des termes **dîn** et **islâm** selon le Coran entraînent un autre bouleversement paradigmatique. En effet, l'exploration intra-coranique que l'analyse littérale impose aura mis en lumière une approche théologique particulière articulée autour de deux concepts fondamentaux : la *Foi ontologique* et la *foi personnelle*.

4. a – La *Foi ontologique* selon le Coran

Il faut entendre par *Foi ontologique* la connaissance innée de l'existence seigneuriale intrinsèque à tous les êtres. Ce postulat théologique est basé principalement sur le verset suivant : « *Et lorsque ton Seigneur tira des Fils d'Adam, de leurs reins, leur descendance, et les appela à témoigner d'eux-mêmes : Ne suis-Je point votre Seigneur ? Ils répondirent : Certes oui, nous en sommes témoins. Ceci afin que vous ne disiez point au Jour de la Résurrection : Vraiment, nous étions sans le savoir.* », S7.V172. Ce verset dit du « Pacte primordial »[3] pose que chaque être humain a intuitivement connaissance de l'existence de Dieu, il s'agit bien d'une composante ontologique à l'Homme, part qui relève selon la terminologie coranique de son "*innéité*"ou **fiṭra**.[4] Nous rappellerons que ce fondement théorique était parfaitement connu de l'exégèse classique. Néanmoins, l'analyse des exégètes a été biaisée par les visées apologétiques qui les animaient et ils assimilèrent la notion de Foi ontologique à celle de religion première, **ad–dîn al–qayyim** ou *religio perennis*.[5] Puis, par l'intermédiaire du Hadîth, ils identifièrent cette religion archétypale à l'Islam lui-même. Position qui ne pouvait dès lors qu'oblitérer les perspectives qu'offre pourtant ce concept coranique. Cependant, en fonction des résultats propres à l'analyse littérale du Coran, au-delà des vues de Lactance sur une opinion approchante,[6] la théologie coranique établit et justifie plusieurs principes fondamentaux :

---

[1] De fait, cette construction suppose que l'on puisse, ou doive, adhérer à l'Islam sans avoir nécessairement la foi, conception reflétant bien la position des orthodoxies musulmanes. La foi serait alors une dimension surajoutée donnant plus de sens au premier palier Islam compris en tant qu'adhésion formelle. Enfin, les actes – le fameux hadîth référent les donne comme synonymes d'actes d'adoration – seraient le degré suprême, conception traduisant clairement les vues de l'orthopraxie dominante quand bien même la mystique musulmane sut lui conférer une réelle dimension spirituelle. Cf. *Les Quarante hadîths de an–Nawawî*, hadîth n° 2.

[2] Sur ce point voir Chapitre IX, § 2.

[3] Voir Partie II, Chapitre VIII, § 2, alinéa 2. a – *S12.V40*.

[4] Idem, alinéa 2. a – *S30.V30*. Pour mémoire : « *Aussi, érige donc ton être conformément à la foi*/**li-d–dîn** *avec inclination, conformément à l'innéité*/**fiṭra** *en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**, *mais la plupart des hommes ne veulent pas savoir.*»

[5] Sur la critique de ce concept, voir Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. c – *S2.V132*.

[6] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 4, alinéa 4. b, Question 4, note 7.

- Premièrement, l'on en déduit directement que cette *Foi*, puisqu'elle est le propre de l'Homme, est Universelle. L'on en infère sans risque qu'il n'y a donc pas sous cet aspect d'individus que le Coran pourrait qualifier réellement d'incroyants. Conséquemment, nous avons montré que le terme **kâfir**, tel que le Coran l'emploie de manière néologique, signifie précisément *dénégateur*,[1] celui qui dénie la Foi qu'il sait en lui-même être vraie : Dieu en tant qu'unique Seigneur des hommes.
- Deuxièmement, cette *Foi* est une pure entité qui en tant que telle n'est donc pas exprimée par l'homme. De plus, il ressort de l'analyse détaillée de S2.V256[2] que cette Foi ne peut s'imposer à l'individu, c'est en ce sens qu'elle est dite non contraignante : « *Nulle contrainte en la Foi*/**ad–dîn**, *la droiture* [c'est-à-dire l'acceptation de la Foi] *se distingue clairement du dévoiement* [son déni]… ». Cela implique que chaque individu a le potentiel lui permettant de la reconnaître, mais aussi la possibilité de l'accepter ou de la dénier : «*…qui veut, qu'il croie ; qui veut, qu'il dénie...* ».[3] Son acceptation va alors entraîner un changement de plan ontologique et la *Foi* innée va être traduite en *foi personnelle*.
- Troisièmement, les points précédents supposent et impliquent nécessairement que l'homme dispose en la matière de son libre arbitre. Au demeurant, le Coran l'affirme à contrario : « *si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une unique Communauté* [de croyants] ».[4] Ceci étant précisé, il apparaît évident que la justice au Jour de la Rétribution/**dîn** pour ne pas être ramenée à un pur arbitraire présuppose impérativement que l'homme ait pu user du libre arbitre.
- Quatrièmement, il découle de ce qui précède que l'on ne peut envisager l'intervention d'un arbitraire divin en la matière, point de vue dogmatique que pourtant la théologie musulmane admet sur la base coranique suivante : « *Dieu égare qui Il veut et guide qui Il veut* ». Or, au cours de notre analyse nous avons montré que ce type de segment devait en conséquence s'entendre en toute rigueur grammaticale et contextuelle par « *Dieu égare qui veut et guide qui veut* », c'est-à-dire : Dieu guide celui qui désire l'être et laisse s'égarer celui qui le veut,[5] sans que cela ne retire rien à Sa Toute-puissance ni à Son Omniscience.

4. b – La *foi personnelle* selon le Coran

Ainsi, si la Foi ontologique ne s'exprime pas directement, mais explique qu'il soit demandé par Dieu à l'humanité de manière téléologique de se positionner par rapport à la foi en Dieu – croire ou ne pas croire, telle est la question justifiant la notion de Jugement à la fin des temps – c'est donc que ce positionnement repose sur la notion de *foi personnelle*. Pour le Coran, il s'agit de la *foi monothéiste pure* : reconnaître l'existence de Dieu en tant que seule entité divine, postulat excluant que toute autre divinité puisse exister. Cette foi est dite personnelle du fait qu'elle implique que le croyant prenne Dieu comme *Seigneur*/**rabb**, admettant *de facto* que les créatures puissent être prises comme *seigneurs*/**arbâban**. Nous l'avons déjà souligné, ce rapport de seigneurialité implique l'adoration due à Dieu et à Lui seul. L'adoration est donc aussi une démarche personnelle, et c'est logiquement que le Coran ne cherche guère à la codifier, se contentant d'en indiquer les axes principaux : la prière, le jeûne, l'aumône, l'agir vertueux.

[1] Cf. Partie I, Chapitre IV, § 1, alinéa 1. a – Méthodologie de l'analyse lexicale.
[2] Nous avons mené l'analyse complète de ce verset à titre de démonstration tout au long du chapitre consacré à la méthodologie d'Analyse Littérale du Coran, cf. Partie I, Chapitre IV. Pour mémoire, en voici la traduction : « *Nulle contrainte en la Foi*/**ad–dîn**, *la droiture* [c'est-à-dire l'acceptation de la Foi] *se distingue clairement du dévoiement* [son déni]. *Et qui rejette les idoles et croit en Dieu a saisi l'anse la plus solide, sans fêlure aucune ; Dieu entend et sait parfaitement.* », S2.V256.
[3] S18.V29.
[4] S5.V48.
[5] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 1, alinéa 1. b – *S42.V13* et Chapitre VII, § 2 – *S5.V54*.

D'autre part, l'origine ontologique de la Foi et l'évidence du credo monothéiste coranique font de la foi personnelle une *foi universelle*. Ceci relève de la théologie dogmatique, contexte que nous avons mis en évidence pour chaque occurrence de **dîn**/*foi*, et ne concerne en rien la question religieuse. Sous un autre aspect, comme Ibn Arabi l'a maintes fois developpé, la foi de chacun est personnelle en ce sens qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'Il est le même pour tous les croyants, mais que chacun adore son Seigneur, c'est-à-dire établit une relation de seigneurialité à Dieu qui lui est propre.[1] Pour le Coran, la *foi droite*/**ad–dîn al–qayyim** est la foi personnelle non déviée de son origine, la Foi ontologique : « *Aussi, érige donc ton être* [conformément] *à la foi*/**ad–dîn**, *avec inclination*/**ḥanîfan** *conformément à l'innéité*/**fiṭra** *en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**… », S30.V30.

Enfin, le Coran relie la foi personnelle au *credo*/**milla** dit d'Abraham, ce credo ne constitue pas une religion, mais précise l'article de foi monothéiste : « *...Qu'adorerez-vous après moi ? Ils répondirent : Nous adorons ton dieu, le dieu de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, dieu unique, et nous nous sommes entièrement abandonnés à Lui/***muslimûn**. », S2.V133. Le verset suivant a pour particularité d'unifier d'un seul trait les concepts fondamentaux découlant de ce credo et constituant l'architecture majeure de la théologie coranique en matière de foi, l'aspect supra-religieux est patent : « [Ô Muhammad] *Dis : En vérité mon Seigneur m'a guidé sur une voie de rectitude*/**ṣirâṭin mustaqîm**, *une foi droite*/**dînan qiyaman**, *credo*/**milla** *d'Abraham, avec inclination*/**ḥanîfan** – *Il ne fut point au nombre des polythéistes.* », S6.V161.

Par ailleurs, la dimension universaliste du credo monothéiste est aussi mise en avant : « *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort*/**jihâd** *véritable pour Lui. Il vous a choisis et n'a pour vous mis aucune étroitesse en la foi*/**ad–dîn**, *le credo*/**milla** *de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a nommés auparavant "ceux qui se sont entièrement abandonnés à Dieu*/**muslimîn**". *Qu'en cela le Messager soit témoin à votre encontre et que vous soyez témoins à l'égard des hommes. Accomplissez donc la prière, faites l'aumône et liez-vous fermement à Dieu. Il est votre Allié, quel excellent allié et quel excellent appui !* », S22.V78. Pour le Coran, Dieu n'est donc pas le Dieu d'Abraham, comme la Bible le conçoit, mais le Dieu de l'Humanité, Celui qui est reconnu par la foi personnelle au nom du principe de la Foi ontologique à l'Homme. L'on notera aussi que *foi personnelle*/**ad–dîn**, *credo monothéiste*/**milla**,[2] adoration, prière et aumône, ainsi que le lien à Dieu dit **islâm** représenté par le participe actif **muslim**, forment un ensemble cohérent conforme au paradigme coranique que nous avons mis en évidence. Nous ajouterons qu'apparaît en ce verset-programme la notion de **jihâd**, ici obligatoirement spirituel. C'est donc fort logiquement que nous retrouvons les mêmes liens thématiques s'agissant de l'emploi coranique du champ lexical du terme **islâm** : « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama**, *est bienfaisant, et suit le credo*/**milla** *d'Abraham avec inclination*/**ḥanîfan**, *car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125. De l'ensemble de ce propos, il résulte qu'Abraham n'est pas le patriarche de *l'islam-religion*, notion d'auto-légitimité clairement apologétique générée par *l'islam-religion*, ni même le patriarche des religions monothéistes, mais bien l'archétype de l'être spirituel réalisé.

---

[1] L'Émir Abdelkader en donne une analyse poussée en sa 308e Halte, *Kitâb al–mawâqif*, Dâr al–yaqaẓa al–'arabiyya li-ta'lîf wa–t–tarjama wa–n–nashr, 1966, Vol II, p. 994-1013.

[2] Pour la démonstration linguistique relative à cet emploi coranique du terme **milla**, cf. Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. c – *S2.V132*.

5 – *Le Coran, l'islam-relation & l'islam-religion*

Nous avons pu constater en ce temps de lecture coranique antéislamique que le Coran proposait une théologie propre que l'on peut qualifier très précisément de *théologie coranique littérale*. Parmi les éléments-clefs de cette dernière, et à la lumière de la diffraction à l'interface du Coran et de l'Islam, nous avons à plusieurs reprises discerné deux entités différentes semblant opposées : *l'islam-relation* et *l'islam-religion*. Il s'agit effectivement de deux paradigmes distincts, le premier étant coranique et le second islamique. C'est lors de la construction historique de l'Islam, que *l'islam-relation* coranique fut assimilé à *l'islam-religion* et enseveli sous les strates de la doxa constituée.

5. a – *L'islam-relation* selon le Coran

L'analyse littérale du mot-clef **islâm** a montré que ce terme ne dénomme nullement la religion des musulmans. Quelles que soient les occurrences envisagées, **islâm** dans le Coran signifie avec certitude *entier abandon de soi à Dieu*. Notamment, nous avons pu déconstruire la thèse musulmane classique relative à S5.V3, verset censé selon toutes les exégèses postuler que Dieu a agréé l'Islam en tant que religion des musulmans et l'a de plus parachevée,[1] ce qui lui conférait alors de principe un statut immuable et anhistorique. En cette occurrence, comme en les autres, mecquoises ou médinoises, nous avons montré que le terme **islâm** est systématiquement inscrit en un contexte de portée théologique et spirituelle. Lorsque sont associés en un même verset les termes **dîn** et **islâm**, la signification est encore plus univoque et explicite, ex. : « *la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'entier abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** », S3.V19. Cette voie spirituelle est celle du monothéisme transcendant. Pour celui qui l'emprunte, elle mène à la Lumière de son Seigneur : « *Or donc, qui Dieu ouvre le cœur*/**qalb** *à l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *est alors en une lumière de son Seigneur. Et quel malheur pour ceux dont les cœurs sont insensibles à l'évocation de Dieu…* », S39.V22. Le cœur, à la fois siège des sentiments et de la raison chez les sémites, est tout autant le réceptacle symbolique de la grâce divine que le point par lequel est conscientisée la foi personnelle. Toutefois, si cette foi est largement partagée par les hommes, la dimension spirituelle est nécessairement plus élective : « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dînan** *que celui qui abandonne pleinement son être à Dieu*/**aslama**, *est bienfaisant, et suit le credo d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125. L'accumulation des syntagmes « belle voie », « abandon de soi à Dieu », « bienfaisance », « inclination », « intimité divine » indique qu'il n'y a aucun sens à supposer que ce cheminement soit un parcours imposé. Il ne peut s'agir que d'un choix, lequel ne peut résulter d'une contrainte et donc conduire à un état de *soumission*, signification que pourtant l'on attribue au concept coranique **islâm**. Il est un libre choix du croyant, une « *inclination* », qui pour se rapprocher de son Seigneur, recevoir de Sa Lumière, doit consentir à s'abandonner entièrement à Lui afin que transcendance soit immanence. Abandonner son *être*/**wajh** : « **aslamtu wajhî**/*j'ai livré entièrement mon être* », S3.V20, c'est se dépouiller de soi, délaisser toutes les prétentions de son *ego*/*être*/**wajh** et, pour cela, apprendre à dépasser ses certitudes d'homme, tout comme ses craintes. C'est avoir une pleine confiance en Dieu, non pas quant à son devenir, mais quant au fait d'accepter pour Lui de progresser au nom de sa foi, de parfaire son comportement éthique, de percevoir Sa présence en notre réalité, de vivre en Dieu pour Dieu. Abandonner son être est sans nul doute mener le jihad spirituel : « *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort*/**jihâd** *véritable pour Lui. Il vous a choisis et n'a pour vous mis aucune étroitesse en la foi*/**ad–dîn**, *le credo*/**milla** *de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a nommés auparavant* **"***ceux qui se sont*

[1] Cf. Partie II, Chapitre III, § 4, alinéa 4. b – *S5.V3*.

entièrement abandonnés à Dieu/**muslimîn**”… », S22.V78. L'on note que ce jihad doit s'accomplir selon la capacité de chacun et non en fonction d'un parcours préétabli puisqu'en la matière le Coran parle « *d'une voie de rectitude* » et non de « la Voie de rectitude » : « *En vérité, mon Seigneur m'a guidé sur une voie de rectitude*/**ṣirâṭin mustaqîmin**, *une foi droite*/**dînan qiyaman**… », S6.161.

L'on constate aisément que la *foi*/**dîn**, foi monothéiste transcendante, *foi droite*/**dînan qiyaman**, est au cœur du dispositif permettant de relier la vie du croyant à Dieu : « *Alors, ceux qui croient et se lient fermement à Dieu, Il les fera bénéficier d'une miséricorde et d'une grâce de Sa part et les guidera vers Lui en une voie de rectitude.* », S4.V175. Ainsi, *l'islam-relation*, bien que caractérisé par sa dimension hautement spirituelle, n'est pas pour autant une pure abstraction mystique, il est aussi principalement une voie concrète/**ṣirâṭ** jalonnée par les nombreuses indications morales et éthiques données par la Révélation, c'est-à-dire les textes sacrés qui tous en définitive partagent les mêmes valeurs humaines essentielles. Ensemble de recommandations destinées à favoriser le lien à Dieu et la facilitation spirituelle : « *ceux qui croient et se lient fermement à Dieu* ».[1] La sentence paradigmatique la plus réitérée du Coran en témoigne : « *croire en Dieu et agir vertueusement* ».[2] La foi fait sens par le bel agir, éthique, vertueux, elle ne doit pas être une coquille vide, mais une morale agissante tissant le lien concret qui unit le croyant à Dieu. Ce lien qui s'origine en l'homme et par l'homme est donc par essence vertical, vers Dieu, il est la tension signifiante de *l'islam-relation*, mais il constitue aussi la matière de cette relation à Dieu, pour Dieu, permettant de progresser sur la *Voie spirituelle*/**ad–dîn**. C'est donc ainsi que l'unique locution **dînu–llâh** prend sa réelle signification de Voie de Dieu : « *Autre que la Voie de Dieu*/**dîni–llâhi** *chercheraient-ils…* », S3.V83.

Par ailleurs, il serait erroné de déduire de ce faisceau d'indications littérales que *l'islam-relation* représenterait selon le Coran le véritable aspect de l'Islam, en d'autres termes que la religion Islam vraie serait uniquement spirituelle ou, a minima, que la spiritualité en serait l'essence ou la quintessence. Or, *l'islam-relation* n'est en rien une religion, ni même une de ses composantes, mais le sens profond, la raison d'être de la foi monothéiste. Le Coran situe clairement ce propos conceptuel hors du champ religieux, **dîn** est ici *foi* et *Voie* et **islâm** *état spirituel*. Au final, *l'islam-relation* tel que l'analyse littérale du Coran l'a mis en évidence exprime de par sa composante spirituelle une dimension verticale, le vecteur de tension vers Dieu.

5. b – *L'islam-religion* selon le Coran

Nous avons exposé au paragraphe 2 le différentiel entre *Coran & Islam* en fonction des résultats de notre recherche, aussi nous intéresserons-nous à présent à l'aspect sémantique de ce hiatus. L'analyse littérale a démontré que le substantif **islâm** dans le Coran ne définissait nullement l'Islam comme étant la religion des musulmans et que, de même, le terme **dîn** ne signifiait pas *religion*. En ces conditions, l'apparition indiscutable du **dîn al–islâm**, mot à mot *la religion de l'islam*, en somme *l'Islam* avec une majuscule, doit s'expliquer différemment. D'une part, nous avons largement constaté au cours de cette étude les divergences entre les propositions du Coran et celles de l'Islam, état de fait dont nous avons de plus logiquement déduit que le Coran était chronologiquement antérieur à l'Islam.[3] D'autre part, l'histoire de la construction de l'Islam est relativement bien connue et

---

[1] Sur cette notion voir Partie II, Chapitre VIII, § 1, alinéa 1. a – *S6.V125*.
[2] En la perspective que nous avons précisée, citons : « *En vérité, ceux qui croient et agissent vertueusement, leur Seigneur les guidera au moyen de leur foi…* », S10.V9.
[3] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 7 ; Chapitre X, – Conclusions.

apparaît effectivement postérieure aux plus anciens manuscrits coraniques connus.[1] Toutefois, ce n'est pas ici la genèse de l'Islam qui nous intéresse, ce n'est point notre sujet et le Coran ne nous serait donc en ce cas d'aucune utilité, mais plutôt l'explication du phénomène ayant permis que l'Islam compris en tant que religion ait pu être assimilé aux termes-clefs coraniques **dîn** et **islâm**. L'analyse littérale a parfaitement fait ressortir les différents paliers de détournements sémantiques opérés par les premiers exégètes constructeurs de l'Islam ainsi que les raisons probables de ces choix terminologiques.[2] Ce processus, fort logique au demeurant, ne repose bien évidemment pas sur un calcul à priori, mais sur une suite d'évidences tant historiques que rhétoriques ayant impliqué avec pertinence les termes **dîn/islâm/muslimûn** au cœur du nœud d'une boucle herméneutique particulièrement assurée. De ce fait, **dîn**/*foi-voie* versus **dîn**/*religion*, **islâm**/*abandon de soi à Dieu* versus *religion Islam*, **muslimûn**/*adeptes de l'Islam* versus *ceux qui ont abandonné leur être à Dieu*, permet de mesurer le glissement sémantique entre *l'islam-relation* coranique et *l'islam-religion* islamique.

L'analyse littérale de ces termes-clefs a donc mis en évidence les leviers de sens ayant légitimé d'un point de vue exégétique le processus historique d'élaboration de l'Islam, intriquant de la sorte par l'apparence, mais profondément, cette religion et le Coran. La déconstruction de ce processus herméneutique nous a amené à envisager la notion d'*islam-religion*, ceci afin de souligner le déplacement de la signification première du terme **islâm** au sein du concept d'*islam-relation* vers la notion de *religion*/**dîn** qui lui a été associée. Nous précisons ainsi que l'Islam est une entité indépendante dont les caractéristiques fondamentales sont celles d'une religion : un ensemble de dogmes, de croyances, de corpus, de pratiques et de rites. Par ailleurs, notre analyse aura fourni de très nombreux exemples illustrant parfaitement les processus d'interprétation ou de surinterprétation des versets coraniques ayant permis de les associer étroitement à la construction de l'Islam alors même que les objectifs du Coran étaient littéralement différents. De fait, l'analyse littérale des termes **dîn** et **islâm** a mis en lumière de très nombreuses divergences entre les affirmations exégétiques de *l'islam-religion* et le propos coranique littéral relatif à *l'islam-relation*. L'inadéquation patente constatée indique que *l'islam-religion* a connu un développement autonome post-coranique largement extrapolé, ce qui en soi n'est en rien problématique mais a eu pour conséquence d'oblitérer la notion coranique d'*islam-relation* à laquelle, par une modification du signifiant **islâm**, il s'est substitué. Ce faisant, autant *l'islam-relation* est uniquement caractérisé par sa dimension spirituelle verticale, relation de l'homme à Dieu, autant la notion *d'islam-religion* étend son champ à l'horizontale au profit d'un système d'interactions entre les hommes où la verticalité du lien à Dieu ne s'exprime principalement que de manière normative.[3]

De plus, et ce résultat est cohérent, notre analyse a remis en cause l'existence au sein du Coran d'un corpus religieux propre à une *religion*/**dîn** et qui aurait constitué l'Islam. Ainsi, si l'Islam se réclame d'une Loi divine, c'est qu'en cela il se fonde sur l'interprétation et la surinterprétation d'un certain nombre de versets censés constituer le pan législatif du Coran. D'un point de vue fondamental, nous avons analysé un verset au cœur du dispositif paradigmatique de l'Islam en matière de Loi ou **sharî'a**. L'Exégèse lui a conféré le sens suivant : « *Dieu vous a légiféré*/**shara'a** *en matière de religion*/**dîn** *ce qu'il avait enjoint à Noé et ce que Nous t'avons* [ô Muhammad] *révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à*

[1] Cf. Préambule : Quel Coran ?

[2] Nous faisons une synthèse quant à ce choix en la conclusion du Chapitre XI.

[3] L'on serait ici presque tenté d'établir un parallèle entre ces deux significations distinctes du terme **dîn** et le problème de la double étymologie latine du mot religion : *religare* versus *relegere.* La première signification serait fonction du versant coranique *islam-relation*, la seconde fonction du versant islamique : *islam-religion*.

Abraham, Moïse et Jésus : Établissez la religion/**ad–dîn** *et n'en faites point un sujet de divisions…* », S42.V13. Cependant, notre analyse a montré que la signification littérale de ce verset était : « *Dieu vous a tracé en matière de voie*/**dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en la Voie*/**ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet…*», S42.V13.[1] Ce verset plaide alors pour la notion de *Voie*/**dîn** commune aux religions de la lignée monothéiste, un dépassement des clivages religieux au nom d'une conception holistique de la foi, nous y reviendrons. Du point de vue herméneutique, l'analyse littérale aura souligné que ce n'est pas le Coran qui dit la Loi, mais l'Islam qui impose au texte coranique sa propre loi. Rien de plus emblématique en la matière que la question de la Loi divine en matière d'adultère. Or, de manière tout aussi représentative, l'analyse de S24.V2 mis en cause comme en jeu fait apparaître qu'il ne s'agit point en ce verset d'édicter une loi divine générale et éternelle, mais bien d'une *sentence de Dieu*/**dînu-llâh** applicable à un cas particulier et seulement à ce cas. Répétons-le, le Coran n'est pas Loi, mais Voie.

Toutefois, cette position doit être nuancée, car les résultats de l'Analyse Littérale du Coran indiquent qu'il serait tout aussi erroné de penser que le Coran est totalement étranger à l'idée d'une religion qui y prendrait source. De fait, le Coran n'est pas dépourvu de principes et d'éléments sur lesquels la construction de l'Islam s'est appuyée. Ainsi, il est certain que des linéaments coraniques, par exemple à caractère cultuel, dessinent comme la trame indifférenciée, la matrice, d'un processus générateur de formes religieuses à venir. Or, le fait que le Coran ne donne que les lignes générales de certains points de culte, lorsqu'il les envisage, comme pour la prière par exemple, a été interprété par l'Islam comme signifiant que le Prophète avait pour rôle d'indiquer les détails de ces rituels aux musulmans. Sans avoir à envisager cette problématique,[2] mais en fonction des avancées de notre analyse, ce choix coranique ne paraît relever ni d'un oubli ni d'une délégation de prérogatives prescriptives au profit de Muhammad. En effet, la distanciation du Coran quant au fait religieux correspond à une réalité historique : ce sont les hommes qui construisent les religions qui leur correspondent avec autant de variabilité que nécessaire. Selon cette logique, le Coran n'a pas à soutenir une religion plus qu'une autre, une obédience par rapport à une autre ou, pire, une religion contre les autres. Le principe est transversal, les révélations impulsent, les hommes propulsent leur religion dans le temps. Cas appliqué, à partir des indications cultuelles qu'il fournit, le Coran laisse aux hommes le soin d'élaborer les formes plurielles de *l'islam-religion* qui succéderont à son irruption dans le cours de l'Histoire. Au demeurant, l'analyse des segments-clefs de S5.V3 a dédouané le Coran de cet anachronisme, alors que ceux-ci ont été interprétés par l'exégèse musulmane comme indiquant que Dieu a dans le Coran parachevé l'Islam. Pour rappel : « *Ce jour J'agrée l'Islam*/**al–islâm** *comme étant votre religion*/**dîn** » et « *J'ai parachevé pour vous votre religion*/**dîn** » versus analyse littérale : « *Ce jour il M'agrée de votre part l'abandon de soi*

[1] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 1, alinéa 1. b – *S42.V13*.

[2] Il paraît malgré tout évident que le Coran précise et limite la fonction exacte de Muhammad : « *Il n'appartient au Messager que de transmettre…* », S5.V99. Cette transmission concerne de toute évidence la Révélation : « *Ô Messager ! Transmets ce qui t'est révélé de la part de ton Seigneur, et si tu ne le fais pas, alors tu n'auras pas transmis Son Message…* », S5.V67. Plus encore, cette position coranique vaut pour tous les Messagers : « *…Qu'incombe-t-il aux Messagers si ce n'est de transmettre explicitement…* », S16.V35. S'agissant de Muhammad, du point de vue littéral il n'y a dans le Coran aucun autre verset qui élargisse ses prérogatives. Comme preuve à contrario nous signalerons que le verset référent cité par les autorités sunnites est un aveu d'impuissance textuelle puisque l'argument-clef donné est le suivant : « *… ce que vous donne le Messager, prenez-le, et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous-en…* », S59.V7. Sans avoir à faire l'analyse de ce verset, il est clair que cette péricope est totalement décontextualisée, le début de ce même verset stipulant sans ambages qu'il s'agit là de distribution par Muhammad des parts de butin.

à Dieu/**al–islâm** *comme Voie*/**dîn** » et « *J'ai parfait votre rituel*/**dîn** [concernant les sacrifices lors du pèlerinage] ». À nouveau, nous constatons que de toute évidence l'**islâm** n'est pas ici *l'islam-religion*, mais *l'islam-relation* : la *voie*/**dîn** de *l'entier abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**.

En synthèse, pour le Coran, la religion est avant tout un fait constitué, position littéralement signalée par l'emploi spécifique des termes **umma**/*communauté de foi* et **milla**/*communauté religieuse* et, lorsqu'il utilise le mot-clef **dîn**, ce n'est point pour traiter de la religion Islam. Ce n'est que l'emprise herméneutique de la construction historique de ladite religion qui a conféré au terme **dîn** le sens de *religion* afin de pouvoir se justifier et légitimer par le Coran. En définitive, le développement de *l'islam-religion* l'a progressivement éloigné de sa base coranique au point qu'il advint que ses fondements et principes s'autonomisèrent. Parce qu'une religion ne peut se légitimer que par un référent scripturaire et que le différentiel Coran/Islam se révéla important, il fut réalisé un remarquable travail d'harmonisation entre le propos de *l'islam-religion* et la signification du texte coranique[1] ; en quelque sorte, l'herméneutique exégétique au service de la réécriture de l'histoire de *l'islam-religion*, l'Islam. Au final, les attendus de l'Analyse Littérale du Coran n'ont pas logiquement pour vocation d'opposer le message coranique à celui de *l'islam-religion*, ni même de prétendre réformer l'Islam, mais seulement de mettre en évidence les différences textuelles entre le Coran et le corpus signifiant de l'Islam. Il s'agit là de briser le cercle herméneutique afin de permettre une (re)-lecture du Coran sans que le texte coranique soit compris au travers de la grille de lecture de l'Islam ; ouvrir ainsi les portes à une nouvelle approche du Coran et à des perspectives exégétiques inexplorées.

6 – *Le Coran & la Religion*

Lors de notre analyse littérale des termes **dîn** et **islâm**, la déconstruction opérée a permis de mettre en évidence un triptyque coranique différant foncièrement de certains paradigmes de l'Islam. En effet, toute religion monothéiste fonde sa cohérence dogmatique ou logique interne, et son apologétique ou logique externe, sur les trois postulats suivants :

1 – Seule sa définition théologique de sa foi est vraie.
2 – Seule sa forme religieuse est valide.
3 – Seuls ses adeptes peuvent prétendre au Salut éternel.

En d'autres termes, le lien syllogistique qui unit ces trois propositions conclut à la véracité indiscutable de ce que nous nommons *les trois exclusives*. En ce qui concerne l'Islam, son credo, unicité de Dieu et fonction prophétique de Muhammad, représente la seule vérité de foi, ce qui exclut de principe les autres credo monothéistes. Par suite, *l'islam-religion* est la seule expression religieuse véridique à l'exclusion des autres. Conséquemment, la voie du Salut ne passe que par l'adhésion à cette profession de foi et la pratique de la religion qui l'exprime. Cette exclusive du Salut écarte alors tous les autres croyants monothéistes de la miséricorde divine au Jour du Jugement. Or, notre analyse littérale a dégagé trois postulats différant de ceux qui soutiennent l'architecture conceptuelle des religions en général, et de l'Islam en particulier.

[1] Ceci explique qu'il ne fut pas nécessaire "d'adapter" le texte coranique au discours de l'Islam autrement que par un profond travail d'interprétation et de production herméneutique. Le différentiel, voire l'opposition, entre Coran et Islam que l'analyse littérale révèle témoigne directement de ce que le texte n'a pas été profondément modifié. Dans ce cadre, l'existence des *variantes de lecture*/**qirâ'at** et leur conservation atteste de l'emprise directe de l'Islam sur le texte coranique et en montre aussi bien les limites que la limitation.

6. a – *Pluralité* et *universalité* de la foi selon le Coran

Nous avons vu, notamment au paragraphe 4, que le Coran postule la présence de la Foi innée en l'Homme, notée par nous avec une majuscule, *Foi* ontologique dont l'existence permet à tout homme, non pas de découvrir l'existence de Dieu, mais d'avoir seulement à ne pas la *recouvrir*/**kafara** ou *dissimuler* en soi, c'est-à-dire la dénier. Cette Foi ne revêt par essence aucun caractère contraignant, cf. « *Nulle contrainte en la Foi* », S2.V256,[1] et l'accepter ou non relève donc du libre arbitre de chacun. Pour celui qui la refuse, il s'agit alors du *déni*/**kufr** de ce qu'il sait être vrai, et quant à celui qui l'accepte, il acquiert ainsi la foi dite alors personnelle. Cette *foi personnelle* est conséquemment et nécessairement fondée sur l'unicité de Dieu puisqu'elle provient de la connaissance innée de cette unicité divine, de la Foi. Il en ressort que toute foi personnelle, majoritairement représentée par le terme **dîn** dans le Coran, repose, quelle que soit son expression, sur le credo monothéiste lui-même représenté par le credo/**milla** d'Abraham : « *…Qu'adorerez-vous après moi ? Ils répondirent : Nous adorons ton dieu, le dieu de tes pères Abraham, Ismaël et Isaac, dieu unique, et nous nous sommes entièrement abandonnés à Lui*/**muslimûn**. », S2.V13. Telle est l'essence du credo et de la foi selon le Coran : il n'est qu'un seul Dieu. À cette occasion, nous avions fait observer que contrairement à l'Islam et aux autres religions monothéistes, le Coran n'établit jamais en ce type de versets le concept de lignée religieuse abrahamique dont Abraham serait le Patriarche fondateur, mais présente Abraham en tant qu'archétype du croyant conforme au credo universel de l'unicité divine.

Or, ce credo étant celui de la Foi ontologique à l'Homme, Foi universelle, il revêt donc lui aussi une dimension universelle. Cette universalité de la foi personnelle est de fait soulignée par le Coran au travers de l'évocation de la constance du Message délivré par les lignées prophétiques : « *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort*/**jihâd** *véritable pour Lui. Il vous a choisis et n'a pour vous mis aucune étroitesse en la foi*/**ad–dîn**, *le credo*/**milla** *de votre père Abraham. C'est Lui qui vous a nommés auparavant* "*ceux qui se sont entièrement abandonnés à Dieu*/**muslimîn**". *Qu'en cela le Messager soit témoin à votre encontre et que vous soyez témoins à l'égard des hommes. Accomplissez donc la prière, faites l'aumône et liez-vous fermement à Dieu. Il est votre Allié, quel excellent allié et quel excellent appui !* », S22.V78. Nous avons montré que ce n'est point tant la filiation abrahamique des religions monothéistes qui est ici traitée par le Coran, mais la perspective *universelle* de la *foi personnelle*/**dîn** *monothéiste*. De plus, nous avons régulièrement démontré que dans le Coran tous les emplois de **dîn**/*foi* relèvent de la théologie dogmatique et non de l'aspect religieux de la question.

Nous avons précédemment abordé cet aspect, mais insisterons à présent sur la dimension universelle de la foi au regard du lien qui l'unit à la Foi : « *Aussi, érige donc ton être conformément à la foi*/**ad–dîn**, *avec inclination*/**ḥanîfan** *conformément à l'innéité*/**fiṭra**[2] *en laquelle les hommes ont été créés* ; *point de changement en la création de Dieu, telle est la foi droite*/**ad–dîn al–qayyim**… », S30.V30.[3] Dans l'absolu, toute foi personnelle est donc fondamentalement l'expression du credo monothéiste, un aspect de la *foi universelle monothéiste* : « [Ô Muhammad] *Dis : En vérité mon Seigneur m'a guidé sur une voie de rectitude*/**ṣirâṭin mustaqîm**, *une foi droite*/**dînan qiyaman**, *credo*/**milla** *d'Abraham, avec inclination*/**ḥanîfan** – *Il ne fut point au nombre des polythéistes.* », S6.V161. L'on notera qu'en ce verset la notion de voie de rectitude est couplée à celle de foi droite, elle-même

[1] L'analyse détaillée de ce segment a été menée tout au long de l'exposé de notre méthodologie, Chapitre IV.
[2] Pour le sens du concept **fiṭra**, voir Partie II, Chapitre VIII, § 2, alinéa 2. a – *S30.V30*.
[3] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 2. a – *S12.V40 ; S30.V43 ; S30.V30*.

définie comme foi monothéiste ou credo d'Abraham. C'est alors avec cohérence que le terme **dîn** dans le Coran est aussi donné comme définissant la voie monothéiste : « *Qui donc est en une plus belle voie/***dînan** *que celui qui abandonne son être à Dieu/***aslama***, est bienfaisant, et suit le credo/***milla** *d'Abraham avec inclination, car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125. Nous constatons que ce verset établit le rapport entre **dîn/***voie* et **islâm/***abandon de soi à Dieu*, ce qui à nouveau confirme que le Coran n'aborde pas la question de la foi sous l'angle de la religion, mais selon le lien spirituel qui unit tout croyant à Dieu. Cette notion était déjà clairement indiquée par S22.V78 ci-dessus cité : « *Évertuez-vous envers Dieu d'un effort/***jihâd** *véritable pour Lui…* », jihad ici pleinement spirituel.

Au demeurant, seule une telle dimension spirituelle et universelle de la foi permet de dépasser les oppositions que créent les cadres antagonistes proposés par les différentes religions. Il est donc cohérent que le concept d'universalité de la foi soit reflété par celui de *Voie/***dîn** spirituelle : « *Dieu vous a tracé en matière de voie/***dîn** *ce qu'Il avait enjoint à Noé, et ce que Nous t'avons révélé, tout comme ce que Nous enjoignîmes à Abraham, Moïse et Jésus : Que vous vous teniez droits en la Voie/***ad–dîn** *et que vous ne vous divisiez point à son sujet. Combien est énorme aux polythéistes ce à quoi tu les appelles ! Dieu choisit qui veut et guide vers Lui qui consent.* », S42.V13. Enfin, l'on observe que ce verset laisse parfaitement apparaître la notion de *Communauté de foi* au travers de la lignée prophétique monothéiste.[1] Effectivement, si la foi personnelle revêt une dimension universelle, alors tous les croyants, quelle que soit leur religion, ou qu'ils soient simplement théistes, composent la Communauté universelle de foi.

Au final, cette notion de *foi personnelle,* universelle malgré la pluralité de ses expressions est capitale. Elle suppose qu'aucune forme de foi monothéiste ne peut être rejetée tout comme aucune ne peut être considérée supérieure ou inférieure à une autre ; le caractère universel de la foi selon le Coran dépasse ce premier plan de clivage religieux. L'Analyse littérale du Coran aura donc mis en exergue cette position coranique originale qui, en la matière, est à l'opposé du dogme de toutes les religions monothéistes.

6. b – *Pluralité des religions* selon le Coran

L'analyse littérale des termes **dîn** et **islâm** a aussi amplement démontré la déconstruction par le Coran du deuxième volet propre aux religions : *l'exclusive de la religion*, chacune affirmant que seule sa forme religieuse est valide. En effet, si *Foi ontologique* et *foi personnelle* ont selon le Coran un caractère universel, autrement dit si toutes les formes de foi monothéiste sont équivalentes en valeur, et pas nécessairement en termes de formulation, alors, sous peine de contradiction, ces deux prémisses coraniques fondamentales ne peuvent avoir pour attendu logique l'exclusivisme religieux. De fait littéral, le Coran soutient que les religions sont en réalité équivalentes et n'ont d'autre raison d'être que de permettre l'expression de la foi de chacun en fonction des sensibilités, des cultures et de l'époque. Un verset que nous avons à plusieurs reprises partiellement évoqué est sur ce point essentiel : « [Ô Muhammad] *Nous t'avons révélé le Livre/***al–kitâb** [le Coran] *en toute vérité, confirmant partie de ce qui lui est antérieur de la Bible/***al–kitâb** *et se portant garant/***muhayminan** *de cela. Juge donc à leur sujet d'après ce que Dieu a révélé, et ne suis point leurs désirs/***ahwâ'a** *quant à ce qui t'est parvenu de la Vérité. Toutefois, à chacun d'entre vous Nous avons indiqué une voie générale/***shir'a** *et une voie spécifique/***minhâj**. *Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté religieuse/***umma***, mais il*

[1] Citons : « *Il fut envoyé à toutes les communautés/***umma** *un prophète qui leur enseigna d'adorer Dieu et de fuir le polythéisme…* », S16.V36. Cf. étude des termes **umma** et **milla** Partie II, Chapitre VIII, § 7.

en est ainsi afin que vous puissiez exprimer/**li-yabluwa-kum** *ce qu'Il vous a donné. Rivalisez donc en bonnes œuvres, c'est vers Dieu que vous retournerez tous ensemble, et Il vous informera sur ce en quoi vous divergiez.* », S5.V48.

Au vu de l'enjeu soulevé par ce verset, nous ferons exception à la règle qui préside à cette synthèse ne comportant que les versets précédemment étudiés et nous en réaliserons donc présentement l'analyse littérale. Tout d'abord, ce verset inscrit le Coran dans la lignée de la Bible. Le sens du mot **kitâb**/*Bible* se déduit ici des versets 44-46 où il est fait référence à la Thora des juifs et à l'Évangile des chrétiens. Pour autant, ce rapport est critique et le Coran ne confirme et ne se porte garant que d'une « *partie* » de ces écrits/**min al–kitâb**. Puis, il rappelle à Muhammad que ce contenu doit être jugé non pas à l'aune de la révélation qu'il reçoit, mais en fonction de ce que Dieu a révélé à tous : « *Juge donc à leur sujet d'après ce que Dieu a révélé* ». En effet, l'on note qu'au début du verset le verbe *révéler*/**anzala** était référé directement à Muhammad **anzalnâ ilayka**/*Nous t'avons révélé*, le Coran donc, mais qu'en ce segment ce verbe est employé sans complément pronominal : **mâ anzala–llâhu**/*ce que Dieu a révélé*, expression qui ne peut alors que concerner la partie dont le Coran se dit présentement la « *confirmant* » et s'en « *portant garant* ». Cette part commune n'est pas de nature religieuse puisque plus avant il est précisé que Dieu n'a pas voulu d'homogénéité religieuse : « *Et si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté religieuse* »,[1] mais relève donc du dogme partagé, la foi monothéiste, foi qui est sous-entendue de manière non ambiguë par le segment « *rivalisez donc en bonnes œuvres* », l'agir vertueux étant dans le Coran constamment relié à la foi par le trope réitéré et bien connu : « *ceux qui croient et agissent vertueusement* ». Le Coran précise alors qu'à partir du moment où cette foi monothéiste est conservée, peu importe les formes religieuses, ici, comme il ressort du contexte d'insertion, tout spécialement le Judaïsme et le Christianisme : « *Toutefois, à chacun d'entre vous Nous avons indiqué une voie générale*/**shir'a** *et une voie spécifique*/**minhâj** ».

Il est donc validé que la pluralité religieuse est compatible avec la notion de foi monothéiste universelle telle que le Coran l'entend et la défend. Plus encore, le « *Nous* » indique clairement que Dieu a souhaité et a insufflé cette polyphonie d'expressions. La pluralité religieuse ne nuit donc en rien à la communauté de foi. Au contraire, elle multiplie les possibilités pour le croyant d'obtenir un cadre en lequel il va pouvoir traduire au mieux sa foi personnelle : « *afin que vous puissiez exprimer*/**li-yabluwa-kum**[2] *ce qu'Il vous a donné* », ce que confirme le segment « *rivalisez donc en bonnes œuvres* ». En d'autres termes, toutes les religions se disant monothéistes sont équivalentes et aucune n'est meilleure qu'une autre, seule la vertu individuelle vaut auprès de Dieu. Un autre verset conjoint cette notion de vertu comportementale élective et la notion de diversité humaine dont nous venons de constater qu'elle justifie la pluralité religieuse : « *Ô Hommes ! Nous vous créons d'un mâle et d'une femelle et Nous vous avons fait peuples et tribus afin que vous vous entre-connaissiez. En vérité, le plus noble auprès de Dieu est le plus pieux ; Dieu est parfaitement savant et informé.* », S49.V13. Indubitablement, le Coran atteste de la validité aux yeux de Dieu de la pluralité des religions. Pour lui, l'aspect formel des religions n'a en soi pas de valeur, si ce n'est d'être un creuset de sens et d'expression de la foi personnelle. Entre autres conséquences de ce postulat, nous en déduisons que ceci vaut non

---

[1] Voir aussi : « *Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté…* », S16.V93 ; « *Si ton Seigneur l'avait voulu, tous les hommes sur Terre eussent été croyants. Sache donc que tu n'as pas à contraindre les gens afin qu'ils croient.* », S10.V99 ; « *Tu n'as pas à guider les hommes…* », S2.V272.

[2] La racine **balâ** signifie tout aussi bien *éprouver* qu'*exposer*. Ce verset justifiant positivement la pluralité religieuse, il ne fait guère sens de considérer cela comme une *épreuve* : **balâ'**. Aussi, selon cette logique : la pluralité religieuse comme mode d'expression de la foi de chacun, avons-nous traduit ce verbe par *exprimer*.

seulement pour la comparaison des religions monothéistes entre elles, Judaïsme, Christianisme et Islam, mais suppose aussi la pluralité confessionnelle de chacune. Effectivement, le segment-clef : « *à chacun d'entre vous Nous avons indiqué une voie générale*/**shir'a** *et une voie spécifique*/**minhâj** » ne concerne pas uniquement selon ce verset l'existence du Judaïsme et du Christianisme, mais aussi celle de l'Islam puisqu'il est dit « *à chacun d'entre vous* » et non à « *chacun d'entre eux* », c'est-à-dire les juifs et les chrétiens, et que les allocutaires sont bien les partisans de Muhammad.

En cette perspective, la notion de *voie*/**shir'a**, à ne pas confondre bien évidemment avec celle de **sharî'a**,[1] évoque l'idée d'orientation globale de ce que seront les religions issues d'une révélation par l'intermédiaire d'un prophète particulier, Moïse, Jésus ou Muhammad en l'occurrence, **shir'a** vaut donc ici pour *voie générale*. Il est ainsi clair que Judaïsme, Christianisme et Islam partagent la même foi monothéiste, mais diffèrent par leurs lignes de pensée théologique constituant l'architecture de leurs représentations du rapport de la foi à Dieu. Cette coloration est propre à chacune de ces religions et en conditionne pour partie les caractéristiques théologiques lors de leur construction historique. Par ailleurs, le terme **minhâj** rend la notion de *chemin*,[2] et cette différence terminologique indique clairement par effet de comparaison que la dimension n'est plus ici théologique. Nous pouvons en déduire sans risque que le **minhâj**/*chemin* représente la deuxième composante des religions : l'aspect concret de leurs réalisations, rites et cultes notamment, ce terme vaut donc ici pour *voie spécifique*. Nous pouvons à présent vérifier cela concernant l'application de ce verset à l'Islam dont il est aussi dit, comme nous l'avons signalé ci-dessus, que le Coran en indique la *voie générale* et la *voie spécifique*. La voie théologique générale/**shir'a** tracée par le Coran est claire : un monothéisme absolu, un Dieu unique sans hypostases, sans comparaison aucune, transcendant, seul créateur et administrateur du monde, Maître du Jour du Jugement. Cette théologie n'est réellement ni celle du judaïsme ni celle du christianisme. La voie spécifique/**minhâj** à l'Islam est aussi coranique, et nous avons discuté au paragraphe 5, au sujet de *l'islam-religion*, du sens à donner aux linéaments culturels et rituels que le Coran fournit.

Ainsi, en matière de religion, le Coran confère-t-il aux différentes révélations un rôle d'impulsion à partir d'une double vectorisation ; **shir'a**/*voie générale* et **minhâj**/*voie spécifique*. Cette conception bipartite explique que le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam aient à la fois des points communs, la part de Dieu, tant en matière de voie générale que de voie spécifique, et des différences, la part des hommes. Ceci justifie aussi que chacune de ces grandes religions monothéistes présente en interne une grande variabilité en fonction des développements qui jalonnèrent l'histoire de leurs constructions humaines. De fait, le Judaïsme comme le Christianisme et l'Islam sont des entités distinctes, mais aussi composites et représentées en réalité par des dizaines de branches. Or, le Coran validant cette pluralité, le principe moteur de cette variabilité s'applique aussi à ce que sera l'Islam comme nous l'avons montré ci-dessus. Conséquemment, ceci explique sous un autre aspect que jamais le Coran ne qualifie ni ne définit l'Islam en tant que religion/**dîn al–islâm**, puisque l'entité théorique initiale, au moment coranique, n'est qu'un élan qui par essence sera appelée à produire des formes religieuses diverses que les premiers théologiens

[1] Pour la racine **shara'a** et la notion de *voie*, voir Partie II, Chapitre VIII, § 1, alinéa 1. b – *S42.V13*. Si le terme **sharî'a** a fait l'objet de nombre de spéculations post-coraniques, le terme **shir'a** : *corde*, *ligne droite*, *chemin droit*, a été légèrement moins surinvesti. Cependant, l'exégèse classique lui a tout de même conféré le sens de *Loi*, construction spéculative que nous retrouvons en bien des traductions où le terme **shir'a** est rendu par *législation*.

[2] La racine **nahâja** signifie *tracer un chemin à quelqu'un* et le terme **minhâj** désigne un *chemin bien tracé*, une *route*.

nommeront Islam, nous nous sommes largement expliqué sur ce dernier point par l'analyse littérale des termes-clefs **dîn** et **islâm**. Ce n'est que l'usage post-coranique et la construction religieuse de l'orthodoxie historiquement établie qui imposeront le concept d'Islam compris en tant qu'entité unique alors que la réalité, mise en relief par ce verset, correspond bien à l'existence "d'islams".

L'on comprend dès lors que ce principe coranique s'oppose aux conceptions que les hommes ont de leurs religions. Selon le Coran, il ne peut ainsi y avoir de religion référente, d'orthodoxie, et toutes les manifestations des entités monothéistes ont même valeur et raison d'être. Concernant l'Islam, les formes dites *Sunnisme*, *Shiisme*, *Ibâdisme*, etc., ne sont alors que des formes religieuses historiques. Des manifestations diverses d'un principe unique : le credo monothéiste et l'adoration due à Dieu : prière, jeûne, aumône, tels qu'impulsés et insufflés dans l'Histoire par le Coran. De principe, toutes sont donc équivalentes et aucune ne peut prétendre à plus de vérité qu'une autre, ceci d'autant plus que nous avons largement démontré que l'idéal-type Islam n'a pas d'existence réelle aux yeux du Coran. Plus généralement encore, cette approche déconstruit le concept électif et exclusif que les trois religions monothéistes pourtant partagent et au nom duquel elles s'opposent, qu'il s'agisse de « Peuple élu », de « Nation élue » ou de « Communauté élue ». Concernant la notion de « *meilleure Communauté*/**khayr al–umma** », terminologie propre à l'Islam, nous avons montré lors de l'étude du terme-clef **umma** que le sens littéral de cette expression était à l'inverse inclusif et pouvait s'appliquer à l'ensemble de toutes les communautés religieuses dès lors que leur foi est juste et leur agir vertueux.[1]

Ce paradigme inclusif coranique diverge considérablement, mais positivement, du paradigme d'exclusive commun aux trois religions monothéistes. Sur ce point essentiel, nous avons tout particulièrement étudié les trois versets réellement mis en jeu par l'Exégèse classique soutenant que l'Islam est la seule religion admise par le Coran, et donc par Dieu. Or, notre analyse littérale aura déconstruit la cohésion du discours musulman et mise en relief la cohérence du discours coranique. Les résultats de l'analyse de ces versets-clefs mettent en évidence la surinterprétation orientée dont ils ont fait l'objet et, pour résumer, nous avons obtenu les faits littéraux suivants : « *En vérité, la religion*/**ad–dîn** *est pour Dieu l'Islam*/**al-islâm** » versus analyse littérale « *En vérité, la Voie*/**ad–dîn** *en Dieu est l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** », S3.V19 ; « *Qui recherche une religion*/**dîn** *autre que l'Islam*/**al–islâm***, cela ne sera point accepté de lui* » versus « *qui désire autre que l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dîn**, *alors cela lui sera refusé* », S3.V85 ; « *Ce jour J'ai parfait votre religion*/**dîn** *et vous ai comblés de Ma grâce, et J'agrée pour vous l'Islam*/**al-islâm** *comme religion*/**dîn** » versus « *Ce jour, J'ai parfait votre rituel*/**dîn** *et vous ai comblés de Ma grâce, et il M'agrée de votre part l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dîn** », S5.V3. Toujours conformément à la notion de pluralité religieuse, nous avons montré que le terme **dîn** peut caractériser la voie droite que chaque croyant emprunte en fonction de sa propre religion : « *Cependant, il ne leur avait été ordonné que d'adorer Dieu en Lui offrant un culte*/**dîn** *pur, sans être déviants, d'accomplir la prière et de donner l'aumône ; et ceci est une voie droite*/**dîn al–qayyima***.* », S98.V5.

Toutefois, l'on pourrait supposer que pluralité ne rime pas avec égalité, en ce cas il y aurait une religion meilleure que d'autres, ce qui est bien le fond de pensée traditionnellement porté par les religions monothéistes. L'Islam, lors de sa construction, n'a pas dérogé à la règle, et nous avons à ce sujet étudié la locution **dîn al-ḥaqq** qui en deux occurrences similaires a été exploitée par l'apologétique musulmane. Citons la lecture

[1] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 7 – Quels termes coraniques pour désigner la religion ?

exégétique classique : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son Messager avec la bonne Direction et la Religion de la Vérité*/**dîni al–ḥaqqi** *pour la faire prévaloir sur toute autre religion*/**ad–dîn**, *n'en déplaise aux polythéistes !* », S9.V33 et S61.V9. En ce cas, la « *religion de la Vérité* » est bien entendu assimilée à l'Islam. Quoi qu'il en soit, l'analyse littérale a démontré que ces versets s'entendaient comme suit : « *Dieu est Celui qui a envoyé Son messager avec la guidée et une croyance vraie*/**dîni al–ḥaqqi** *afin de la faire triompher sur la tradition/***ad–dîn** *entièrement ; quelque aversion en aient les polythéistes !* ». Ce verset est en réalité une critique de la tradition en tant que facteur de l'erreur de foi et de son maintien et non l'annonce triomphaliste de la supériorité et de l'hégémonie de l'Islam sur toutes les autres religions.

En synthèse, le point de vue coranique sur le fait religieux fonde avec certitude le principe de pluralité religieuse. Ceci vaut autant pour l'interreligieux que l'intra-religieux, les ramifications composant chacune d'elles, que pour l'ensemble des religions monothéistes. Selon le Coran, la racine de cet arbre est la Révélation, le tronc commun des religions est le credo monothéiste, ses ramifications les diverses branches florissantes et fleurissantes. En ces conditions, il n'y aurait fondamentalement point de raison à ce que leurs fruits aient un goût amer, si ce n'est la raison humaine…

6. c – *L'exclusive du Salut* selon le Coran

Les notions coraniques de foi personnelle universelle et de pluralité des religions que nous venons d'explorer sont logiquement articulées entre elles. Toutefois, le paradigme qu'elles induisent ne peut être vraiment cohérent qu'à condition que le Salut après la mort ne soit pas l'apanage d'une religion particulière. Il est donc attendu que le Coran plaide pour une sotériologie inclusive. Nous rappellerons que le troisième postulat commun à toutes les religions monothéistes suppose que le Salut est exclusif. En d'autres termes, point de Salut hors ma religion.

Concernant l'Islam, un verset occupe une place centrale dans le dispositif casuistique visant à définir cette religion comme la seule permettant l'accès au pardon divin et à la félicité en l'Au-delà, en voici la lecture classique : « *Quiconque désire une religion*/**dîn** *autre que l'Islam*/**al–islâm**, [cela] *ne sera point accepté de lui et il sera, dans la* [vie] *Dernière, parmi les Perdants.* », S3.V85.[1] Le sens en serait sans appel : Dieu n'agrée en matière de religion que l'Islam, la majuscule signalant qu'il s'agit de *l'islam-religion* suivi par les musulmans. Bien évidemment, ce verset paraît en contradiction avec les principes de foi universelle et de pluralité que l'analyse littérale a mis au jour. Plus, à bien considérer, il est en opposition avec le fameux principe : « *Point de contrainte en religion* », S2.V256, si l'on mène à terme le raisonnement qu'il induit. De ce fait, il est communément admis par l'Exégèse que ce dernier verset est abrogé, ce qui a pour vertu de rétablir la cohérence interne de l'exégèse, mais bien évidemment pas celle du Coran, ni celle de la raison. Ceci étant, l'analyse de S3.V85 a clairement démontré que la seule signification contextuelle possible en était : « *Quiconque désire autre que l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** *comme Voie*/**dîn**, *alors cela lui sera refusé, et il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants.* » Ces deux approches sont radicalement différentes, la première pose avec certitude le principe du Salut exclusif, l'Islam étant la seule religion permettant d'y accéder. La seconde, coranique, relie le Salut à une dimension spirituelle parfaitement commune à tous les croyants, quelles que soient leurs religions. Il s'agit d'une forme de *Salut universel* qui, bien évidemment, ne

[1] Traduction de Régis Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 87. Cette traduction est conforme à l'exégèse classique.

nécessite pas que la *Voie*/**dîn** de *l'abandon de soi à Dieu*/**al–islâm** soit intégralement réalisée, ce qui aurait été par trop élitiste. En effet, l'emploi en ce verset de la forme VIII **ibtaghâ**/*désirer* indique seulement que cette Voie en Dieu est reconnue et recherchée. Ceci ne peut donc être que le fait d'un croyant aspirant à Dieu quel que soit le chemin parcouru ou la religion support, puisque cette Voie est par essence unique mais empruntée individuellement. À l'inverse, la proposition : « *qui désire une autre Voie que* » ne peut s'appliquer qu'à celui qui ne croit pas en Dieu, le *dénégateur*/**kâfir**, et qui désire par conséquent suivre une voie personnelle détournée de Dieu et donc hors de la Voie universelle de la foi universelle, d'où : « *il sera dans l'Au-delà au nombre des perdants* ».

Si le Coran ne soutient donc pas la thèse de l'exclusive du Salut, en défend-il pour autant l'inclusive ? Confirmant la position coranique que nous venons de souligner, le verset suivant peut être mentionné : « *Qui donc est en une plus belle voie*/**dîn** *que celui qui abandonne son être à Dieu*/**aslama**, *est bienfaisant, et suit le credo*/**milla** *d'Abraham avec inclination*/**ḥanîfan**, *car Dieu prit Abraham pour intime ?* », S4.V125. Lors de son analyse, nous avions cité les versets proches en éclairant le contexte signifiant, en voici une traduction pourtant conforme au standard exégétique : « *Quant à ceux qui croient et œuvrent en bien, Nous les ferons entrer en des jardins au pied desquels coulent les ruisseaux, ils y demeureront à jamais. Telle est la promesse vraie de Dieu, et qui est plus véridique que Dieu en propos !* [122] *Ce n'est point selon vos désirs ni selon les désirs des Gens du Livre, mais qui commettra un mal en sera payé, et il ne trouvera contre Dieu ni allié ni défenseur,* [123] *et qui aura œuvré en bien, homme ou femme, en tant que croyant, ce sont ceux-là qui entreront au Paradis, et ils ne seront pas lésés d'un iota.* [124] ». La notion de Salut est ici explicitement indépendante de la religion et seulement conditionnée par la foi et l'agir vertueux : « *ceux qui croient et œuvrent en bien, Nous les ferons entrer en des jardins…* ». Il est indiscutable au vu de ce qui va suivre qu'il s'agit ici du devenir des croyants, toutes confessions confondues, et non pas des seuls musulmans comme le prétend par ailleurs l'Exégèse pour des raisons relevant de sa logique apologétique et non de la logique du texte coranique. En effet, le verset 123 critique ouvertement les positions exclusivistes du judaïsme et du christianisme, « *les désirs des Gens du Livre* », mais aussi la position identique que les primo-musulmans semblent avoir soutenue : « *ce n'est point selon vos désirs* ». Il y aurait beaucoup à dire sur les conditions sociohistoriques de l'émergence précoce de cette prétention théologique exclusiviste, mais ce que nous retiendrons ici est le démenti que le Coran y apporte.[1]

Conséquemment, le Coran se définit lui-même explicitement comme message adressé à toutes les religions monothéistes dans la perspective d'un Salut universel supra-religieux : « *Ô Gens du Livre ! Voici que vient vers vous Notre messager* [Muhammad] *afin de vous rendre clair grande part de ce que vous dissimuliez de la Bible*/**al–kitâb**, *bien qu'il passe sur beaucoup. Voici qu'il vous parvient de la part de Dieu une lumière et un écrit explicite* [15] *par lequel Dieu guide sur les chemins du Salut*/**as–salâm**[2] *quiconque recherche la satisfaction divine…* », S5.V15-16. Ces versets sont contextuellement inscrits en une polémique au sujet du Salut : « *Les juifs et les chrétiens disent : Nous sommes les fils de Dieu, ses aimés. Non, vous n'êtes que des hommes parmi Ses créatures. Il pardonne qui veut et châtie qui veut* […] *et vers Lui le devenir s'opère.* », v18. S'adressant aux « *Gens du Livre* », il leur indique que Muhammad est à leur encontre porteur d'un message à même de les guider vers les « *chemins du Salut* ». L'on note alors l'emploi du pluriel **subul**/*chemins*

[1] Signalons qu'il s'agit encore là d'un élément indiquant que le Coran est antérieur à l'Islam. Ce n'est point le texte qui en sera par la suite modifié, mais c'est la pression exégétique et la force herméneutique qui en modifieront la perception de sens.

[2] Pour la notion de **salâm**/*Salut*, cf. Partie II, Chapitre IX, § 2 – Étude étymologique du terme **islâm**.

là où l'on aurait pu attendre le singulier **sabîl**. Ce n'est donc point à un Salut spécifique au message coranique que sont appelés les croyants des autres religions, mais à la recherche des conditions par lesquelles « *Dieu guide sur les chemins du Salut* », le pluriel étant la somme des *chemins* de chacun. Si le *Salut*/**as–salâm** est unique, universel donc, les chemins sont multiples. Ceci, contrairement à ce que soutiennent les théologiens des « *Gens du Livre* », critique portée par le segment « *afin de vous rendre clair grande part de ce que vous dissimuliez de la Bible*/**al–kitâb** » ; et nous avons vu au verset précédemment cité, S4.V123, que le même reproche était aussi adressé aux premiers adeptes de Muhammad, à son tour la théologie musulmane s'opposera à ce message coranique. L'on constate aussi que ce verset, par le segment « *quiconque recherche la satisfaction divine* », établit objectivement et subjectivement le lien entre les « *chemins* » multiples du « *Salut* » et la *Voie*/**dîn** unique et universelle de *l'abandon à Dieu*/**al–islâm** présentée comme telle en S3.V85, verset que nous avons étudié en préambule à cette réflexion.

À titre complémentaire, nous préciserons que les deux versets-clefs que nous venons d'analyser ne sont pas des hapax thématiques. Nombreux sont les versets de propos identiques, citons : « *Ils prétendent : Le feu ne nous touchera qu'un nombre limité de jours.*[1] *Réponds : Auriez-vous donc passé un pacte avec Dieu ? Or, Dieu ne violera jamais Son pacte ! Ou bien, dites-vous de Dieu ce dont vous n'avez aucune connaissance ?* [80] *Il n'en est point ainsi, bien au contraire, et celui qui aura commis un mal et que ses fautes cerneront… ceux-là sont les hôtes du Feu et ils y demeureront à jamais.* [81] *Et quant à ceux qui auront cru et œuvré en bien… ceux-là sont les hôtes du Paradis et ils y demeureront à jamais.* », S2.V80-82. Et aussi, « *En vérité, ceux qui croient : les judaïsés, les chrétiens et les sabéens, qui croit en Dieu et au Jour Dernier et œuvre en bien, ceux-là auront leur récompense auprès de leur Seigneur, et nulle crainte pour eux, ils ne seront point affligés.* », S2.V62. Signalons que ce verset connaît deux occurrences quasi similaires : S5.V69 et S22.V17. Enfin, si un doute subsistait encore, nous ajouterons un verset dont l'analyse montre qu'il reconnaît contextuellement et explicitement le Salut pour tous les croyants comme pour tous les chrétiens trinitaires : « *Quant à tous ceux qui croient en Dieu et se lient fermement à Lui*/**i'taṣamû bi-hi**, *Il les fera entrer en miséricorde et grâce de Sa part et les guidera en une voie de rectitude*/**ṣirâṭin mustaqîm**. », S4.V175.

Par ailleurs, si l'on prend en compte la cohérence coranique en tant que corpus clos, l'on pourrait opposer à ces versets celui qui censé légitimer en Islam le statut dit des « *minorités religieuses* » ou **dhimma**. En effet, il est bien connu que l'Islam s'appuie sur ce verset, S9.V29, pour légitimer sa conduite politique à l'égard des juifs et des chrétiens vivant sous son autorité. Ils n'auraient alors d'autre choix que de se convertir à l'Islam ou de payer un "*impôt de capitation*"/**jizya** pour préserver leur religion. En ce cas, judaïsme et christianisme seraient les religions de la soumission à l'Islam ! Une telle conception se heurte donc de plein fouet à l'acceptation plénière de la foi et de la religion de l'autre selon le Coran telle que l'analyse littérale l'a mise en évidence. Or, l'étude de ce verset a disséqué la totalité des processus de surinterprétation dont il a été victime et a pu ainsi laisser apparaître une signification toute autre. Littéralement, il ne s'agissait en réalité que de combattre ceux qui parmi les tribus polythéistes, juives et chrétiennes, avaient rompu unilatéralement des traités de non-agression et/ou la trêve des mois sacrés jusqu'à ce que,

[1] Il n'est pas fait mention de ce séjour temporaire en Enfer dans la Thora, le judaïsme primitif ne croyait pas en un devenir après la mort. C'est dans la Mishna Eduyot 10 : 2, antérieure au Coran contrairement à ce que parfois l'on soutient, qu'il est dit à partir de spéculation sur Isaïe, Chap. 66 ; 22-24, que la durée en Enfer ne sera que de 12 mois. De même, pas de mention de ce type dans le Nouveau Testament, mais cette notion est incluse dans le concept de purgatoire qui s'est mis progressivement en place dans l'Église à partir du IVe siècle au gré de diverses surinterprétations, cf. notamment : Épître aux Corinthiens, Chap. 3 ; 13-17.

conformément aux usages d'alors concernant les vaincus, ils cessent leur malversasion et s'acquittent du *tribut de capitulation*/**jizya**.[1] Encore une fois, l'on constate que le sens littéral du Coran ne correspond pas au sens que l'Islam lui a postérieurement conféré.

Au final, en prônant le Salut universel, le Coran renvoie dos à dos les théologies monothéistes qui toutes ont dévié de ce concept inclusif vers celui du Salut exclusif. En d'autres termes, et selon le Coran, ce n'est donc point le monothéisme qui est à l'origine de l'exclusivisme, mais les religions monothéistes. Les versets que nous avons analysés ou cités postulent une *foi* et une *Voie universelle* menant au *Salut universel*, notion qui transcende les clivages religieux et partisans. Cette approche supra-religieuse n'est en rien une démarche syncrétiste, puisque le Coran ne différencie pas fondamentalement les religions. Le Coran ne défend pas une religion particulière et ne peut donc en élever une au-dessus des autres, pas plus que logiquement il n'incite à suivre une religion plus qu'une autre. Cette position, cette *théologie inclusive* maintes fois affirmée, est la clef de la réussite du respect et du dialogue interreligieux.

7 – *Le Coran & le dialogue interreligieux*

La synthèse des faits littéraux que nous venons de réaliser a mis en évidence sept axes propres à ce que nous nommons avec précision et précaution la "*théologie coranique littérale*". En fonction des résultats de notre analyse, nous proposons la hiérarchisation suivante de ces données coraniques :

1 – Concept de *Foi primordiale* ou innée, ceci lui confère une dimension ontologique *Universelle*.

2 – Concept de *foi personnelle* compris comme l'acceptation de la Foi ontologique. Ce rapport à la Foi ontologique donne à la foi individuelle un caractère *universel*. Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait qu'une seule foi ou qu'une seule soit vraie, mais que la foi de chacun est en valeur équivalente à toute autre.

3 – Concept de **dîn** valant pour *foi*, *voie* et *Voie*. Ce terme ainsi réorienté par le Coran positionne le message coranique en une perspective non-religieuse ou, plus, méta-religieuse.

4 – Concept d'**islâm** valant pour *entier abandon de soi à Dieu*. Cet usage néologique coranique suppose que le discours du Coran ne soit pas directement en lien avec la construction de la religion éponyme, l'*Islam*.

5 – Concept d'*islam-relation*. Ceci traduit le fait que le propos coranique présente et argumente une voie spirituelle propre au credo monothéiste, lui-même considéré comme fondement ontologique de la *Foi* et base métaphysique de la *foi*. Cette voie universelle est dite *Voie*/**dîn** de *l'entier abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. Cette Voie ne revêt aucun aspect religieux et peut être suivie par tous les croyants, quelle que soit leur religion.

6 – Concept d'*islam-religion*. Ceci indique que le Coran ne construit pas une religion qu'il nommerait *Islam*, pas plus qu'il ni ne plaide pour. Cependant, il précise une *voie théologique générale*/**shir'a** vectrice de la signature dogmatique qui sera propre à l'Islam. Malgré tout, il dessine aussi une *voie cultuelle spécifique*/**minhâj** pour laquelle il se contente d'indiquer un nombre restreint de linéaments cultuels qui seront par la suite réinvestis et surinvestis lors de la construction humaine post-coranique de *l'islam-religion*.

---

[1] Cf. Partie II, Chapitre VI, § 4, alinéa 4. c – *S9.V29*. Nous rappelons la signification de ce verset : « *Combattez ceux* [les polythéistes] *qui ne croient pas en Dieu et au Jour Dernier et qui ne respectent pas ce que Dieu et Son prophète ont tenu pour sacré ainsi que ceux qui ne sont pas fidèles à la coutume véritable*/**dîna–l–ḥaqqi** *parmi les Gens du Livre jusqu'à ce qu'ils versent le tribut de capitulation*/**jizya** *de leurs propres mains et qu'ils soient ainsi humiliés.* », S9.V29.

7 – Concept de *non-exclusive* religieuse. Ce volet triparti est l'attendu syllogistique des conceptions précédentes : a – *Non-exclusive de la foi*, toutes les formes de foi monothéiste malgré leurs différences apparentes sont fondamentalement équivalentes ; b – *Non-exclusive de la religion*, toutes les formes religieuses d'expression de la foi personnelle sont équivalentes ; c – *Non-exclusive du Salut*, toutes les formes de foi et de religion sont salvifiques.

L'ensemble de ces concepts coraniques compose un des paradigmes théologiques fondamentaux du Coran. Or, nous avons au fur et à mesure de son établissement mis en lumière la pertinence d'un tel système concernant ce que l'on nomme à l'heure actuelle le dialogue interreligieux. De même, il apparaît que le Coran n'est pas étranger à cette notion et des versets bien connus sont souvent cités en référence par les acteurs de ce dialogue. En tête de liste, nous trouvons le suivant : « *Ne controversez avec les Gens du Livre que de la meilleure manière – sauf avec ceux d'entre eux qui sont injustes. Que vous disiez : Nous croyons en ce qui nous a été révélé et en ce qui vous a été révélé. Notre Dieu et votre Dieu n'est qu'un, et nous Lui avons entièrement abandonné notre être*/**naḥnu lahu muslimûn**. », S29.V46.[1] L'on aura noté ici le rapport établi par le Coran entre *l'islam-relation* et le dialogue interreligieux.

L'ouverture coranique non-exclusiviste, inclusive, justifie plus encore que le Coran appelle au respect interreligieux. En ce sens, l'analyse de S4.V46 a montré que loin de stigmatiser les juifs, ce verset enjoint au contraire au respect de l'autre.[2] Un autre verset est représentatif : « *Ne dénigrez pas ceux qu'ils invoquent à la place de Dieu, de crainte qu'en riposte*[3] *ils ne dénigrent Dieu par pure ignorance, car Nous avons enjolivé pour chaque communauté religieuse*/**umma** *leurs actes. Puis, vers leur Seigneur sera leur retour et Nous les informerons de ce que ils œuvraient* [réellement]. », S6.V108. À bien lire, ce verset ne traite pas de tolérance, un des aspects communs du dialogue interreligieux, mais de respect. La concorde ainsi recherchée est demandée au nom du principe suivant : « *car Nous avons enjolivé pour chaque communauté religieuse*/**umma** *leurs actes* », ce qui revient à dire que nul n'a le droit au nom de ses propres convictions religieuses de dénigrer celles de l'autre. En effet, il est ici clairement indiqué que le sentiment de supériorité en matière de religion relève d'un mécanisme « d'enjolivement », un phénomène de construction propre à tous les faits religieux, les musulmans en devenir comme les autres, même s'il est dit que cette réalité sociologique relève en amont seulement d'une détermination divine, ce que l'on doit sans doute entendre à l'aune du déterminisme social. L'on comprend encore davantage jusqu'où est portée cette notion de respect dès lors que l'on sait que ce verset fait allusion aux relations des primo-musulmans et des polythéistes lors de la période mecquoise. En prolongement, l'analyse de S9.V11[4] aura déconstruit la notion de fraternité religieuse intra-

[1] Par exemple en la lettre, dite des 138, adressée au pape Benoît XVI. Nous soulignerons que par souci de bienséance interreligieuse, le syntagme **lâ tujâdilû** est le plus fréquemment traduit par « *ne discutez pas* » alors que le verbe **jâdala** signifie *se quereller*, *se disputer* et, dans le contextede ce verset, ne peut au mieux que signifier *controverser*. Du reste, ce verset indique l'axe principal à soutenir : « *Notre Dieu et votre Dieu n'est qu'un* », ce qui indique qu'il s'agit à dire vrai de controverses théologiques. Cette remarque alerte aussi sur la dimension théologique que le Coran confère au dialogue interreligieux.

[2] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 3, alinéa 3. e – *S4.V46*.

[3] « *qu'en riposte* », nous suivons ainsi la variante **'adwan** plutôt que celle donnant **'udwan**/*par hostilité*, *en représailles*, qui nous semble plus conforme à l'esprit général de ce verset. Curieusement, nous constatons que la majorité des traductions de langue française traduisent d'après la recension Ḥafṣ, qui pourtant porte la variante **'adwân**, mais donnent à ce terme les sens que prend le terme **'udwan**.

[4] Cf. Partie II, Chapitre VIII, § 4, alinéa 4. b – *S9.V11*. Pour mémoire : « *Et s'ils se repentent, accomplissent la prière et donnent l'aumône, ils sont alors vos frères selon la tradition*/**ad–dîn** *; et Nous exposons en détail les versets à des gens qui savent.* », S9.V11.

communautaire, telle notamment que l'Islam l'a surconstruite, et elle aura établi que le Coran ne défend pas une religion contre une autre, mais la foi/**al–îmân** contre le *déni de foi*/**al–kufr**, c'est donc avec cohérence que le Coran défend la notion de *fraternité de foi*. Au demeurant, cette position est logique eu égard aux postulats coraniques quant à la nature réelle et universelle de la foi et de ses conséquences supra-religieuses. Ainsi trouvons-nous inscrits en cette perspective interreligieuse les aphorismes coraniques suivants : « *les croyants sont frères* », S49.V10, c'est-à-dire tous les croyants sans tenir compte de leur religion comme le confirme le suivant : « *nos frères qui nous ont précédés en la foi* », S59.V10. Respect de la religion d'autrui et fraternité de foi sont de plus sublimés par le biais de ce qui était le plus cher aux Arabes, la piété filiale : « *Dieu ne vous défend pas de faire montre de piété filiale envers ce qui ne vous ont pas combattus…* », S60. V8-9. Plus encore, il est précisé que l'essence de ce respect interreligieux est l'amour, dimension supérieure qui doit permettre de dépasser jusqu'à la plus légitime inimitié ou rancœur : « *Il se pourrait que Dieu institue de l'amour entre vous et envers ceux qui parmi eux vous ont été hostiles. Dieu est Omnipotent et Dieu est Tout de pardon et de miséricorde.* », S60.V7.[1] L'amour et la miséricorde dont il est question doivent émaner de sa propre foi sans tenir compte de celle de l'autre, le Coran a ainsi transcendé la notion même de respect.

Ces éléments littéraux montrent avec cohérence que la thèse défendue par le Coran ouvre principiellement de larges horizons à ce qu'il est convenu de nommer le dialogue interreligieux. Toutefois, ces mêmes résultats font emmerger la pierre d'achoppement dudit dialogue. C'est qu'en effet, comme nous l'avons largement discuté, les diverses religions monothéistes impliquées en ce nécessaire dialogue ont en commun une vision apologétique d'elles-mêmes au détriment de l'image de l'autre, dogme reposant entièrement sur la construction théologique des trois exclusives que, précisément, le Coran dénonce. Est-ce à dire que le Coran s'opposerait paradoxalement à cette entreprise dialogique ? Plus exactement, nous pensons que cette ligne de démarcation théologique dénoncée par le Coran indique les limites de l'exercice sans pour autant le condamner à l'échec. En effet, il est évident que les religions monothéistes doivent leur raison d'être à cette triple dimension exclusiviste et il est tout aussi clair, nous l'avons à maintes occasions démontré, que le sujet du Coran est la foi monothéiste hors de tout projet de construction religieuse et de défense d'une religion monothéiste au détriment des autres. Plus, nous avons vu précédemment au sujet de S5.V48 que le Coran valide toutes les formes religieuses monothéistes, d'une part au nom de la foi monothéiste commune et, d'autre part, du fait de l'impérative nécessité pour la diversité humaine de trouver divers lieux d'expression de cette foi. C'est donc un constat de fait, établissant nettement la part de Dieu, non religieuse, et la part des hommes responsables de la construction de leurs religions et des divergences et oppositions qui en résultent obligatoirement sans que cela leur soit donc réellement reproché.

En ces conditions, la résolution de la subtile équation entre unité de la foi et pluralité de son expression religieuse connaît deux solutions. La première est proposée par le Coran, la non-exclusive du Salut, la seconde est celle que le Coran attend de tous les croyants : le respect de la différence au nom de sa propre foi. Or, tel est bien le moteur du dialogue interreligieux actuel. Cependant, l'on pourrait en déduire que la non-exclusive prônée ardemment par le Coran serait destinée à rester lettre morte ou, à tout le moins, à constituer l'espace de non-dit partagé par les religions monothéistes en dialogue, ce qui du reste ne nuit en rien à ce qu'il y ait échange sincère et fructueux de ce qui leur est explicitement

[1] L'hostilité en question fait allusion d'une part à la persécution des musulmans par Quraysh à la Mecque : « *ils expulsent le Messager et vous-mêmes du fait que vous croyez en Dieu votre Seigneur* », S60.V1, et d'autre part aux combats qui les opposèrent à Médine, situation ayant plutôt placé les musulmans en position de force.

commun. Nonobstant, il existe bel et bien une troisième voie commune à même d'éprouver pleinement ces propositions coraniques : la réalisation spirituelle de l'unicité-unité. L'histoire de la pensée mystique en terres d'Islam a montré que de nombreux maîtres soufis, de Ibn Arabi à l'Émir Abdelkader en passant par Junayd, sont parvenus à dépasser l'aporie fondamentale du dialogue interreligieux que la dénonciation par le Coran de l'exclusivisme théologique des religions semblait induire. Puisque le paradigme coranique se situe nettement hors du cadre religieux, c'est donc qu'il appelle plus exactement à un dépassement personnel des plans de clivage interreligieux. Cette ouverture coranique fondée sur le postulat de *non-exclusive* est alors nécessairement de nature spirituelle et n'a par conséquent que vocation individuelle. Elle appelle ainsi à dépasser le plan religieux par l'accomplissement de la *Voie*/**dîn** de *l'entier abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. À ce stade, la perception de l'Unicité de Dieu éclaire la pluralité des religions qui ne sont alors fondamentalement qu'autant de modes d'expression de l'unité de la foi personnelle universelle.

Bien évidemment, cette conscience est sans lien avec l'approche syncrétiste d'une religion unique, mais provient de la réalisation spirituelle de l'unité transcendante des religions ou **waḥdat al–adyân**,[1] ce qui n'est rien d'autre qu'un dépassement mystique du fait religieux. Tout minoritaires qu'ils soient, les soufis qui ont atteint cette vision unificatrice l'ont pour autant défendu en développant divers systèmes d'interprétation. Tous à vrai dire s'appuient en cela sur le concept de *religion immuable*/**ad–dîn al–qayyim** ou *religio perrenis* pris pour archétype absolu et transcendant des religions. Or, puisque ce concept a fait l'objet de notre analyse, nous rappellerons ici que ce choix théorique commun à la pensée soufie présente une triple limitation. Tout d'abord il repose sur une surinterprétation néo-platonicienne de certains versets qui, nous l'avons montré, est du point de vue de l'analyse littérale fort éloignée de leur sens littéral. Ensuite, le concept de *religion immuable* a aussi été exploité par l'orthodoxie exotérique afin de justifier la supériorité de l'Islam sur les autres religions, l'Islam étant assimilé par elle à cette *religio perennis*, les autres religions n'en sont alors que des altérations.[2] Il en résulte, quand bien même ceci se situerait en une perspective purement spirituelle, qu'un exégète ésotérique du XIVe siècle tel que al–Qâshânî, soutient que « si les religions autres que l'Islam correspondent chacune à un degré à la fois historique et spirituel (l'un étant comme le symbole de l'autre), l'Islam représente le sommet absolu et demeure quantitativement supérieur aux autres formes religieuses. Déclarer que toutes les religions "se valent" du fait qu'elles mènent à une Réalité unique n'est exact, selon al–Qâshânî, que jusqu'à un certain degré de réalisation spirituelle. Au-delà, il n'y a d'autres voies d'accès à la réalisation spirituelle complète que l'Islam, c'est-à-dire la pratique du Soufisme à ses degrés les plus élevés. »[3]

Bien que la pensée mystique ne soit point notre domaine d'expertise, nous soulignerons que cet exemple confirme que du point de vue exégétique l'élaboration du soufisme suit les mêmes principes que ceux mis en jeu lors de l'élaboration de l'Islam, c'est-à-dire une autonomisation et un éloignement interprétatif progressif du sens des versets dont il se justifie. En effet, notre analyse a largement prouvé qu'en la matière le propos coranique pleinement inclusif ne peut plaider pour une quelconque supériorité de l'Islam, fût-elle spirituelle. Aussi, parce que nous nous limitons aux résultats littéraux de notre analyse coranique, la voie de dépassement spirituel des clivages interreligieux, clef de l'amour et du respect de la foi et de la religion de l'autre, est uniquement la « *Voie*/**dîn** *en Dieu de l'entier*

---

[1] Cf. Éric Geoffroy, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003, p. 271-285.
[2] Sur le concept de *religio perennis*, voir Partie II, Chapitre VIII, § 6, – *S6.V161*.
[3] Selon Pierre Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî*, Les deux Océans, Paris, 1980, p. 148.

abandon de soi à Dieu/**al-islâm.** », S3.V19. Concrètement, c'est avec une grande cohérence intratextuelle que selon le Coran cette Voie est fonction de l'acceptation et de l'intégration des sept concepts axiomatiques que nous avons rappelés en début de ce paragraphe.

Au final, la conception de l'Unité de Dieu au travers du credo/**milla** monothéiste tel que développé par le Coran est transcendante et son positionnement méta-religieux non-exclusiviste est unificateur. Le Coran ne propose pas de solution collective à la réalité de l'unicité de Dieu et de la pluralité des religions, les religions sont à raison ce qu'elles sont, mais il appelle à une réalisation personnelle par une *voie*/**dîn** rationnelle, les arguments littéraux, mais aussi spirituelle, l'expérience de l'Unité par l'*entier abandon de soi à Dieu*/**al–islâm**. Cette voie universelle invite tous les croyants à découvrir en leur propre foi les conditions de l'unité transcendante des religions. Jusqu'à présent peu audible, ce message du Coran, fait plus que jamais sens en un monde ouvert où l'enfermement religieux risque fort bien de se solder par l'effondrement des religions, si ce n'est de la foi.

***

CONCLUSION

Le choix de l'étude des termes **dîn** et **islâm** dans le Coran s'est révélé plus fructueux que ce que l'on aurait pu attendre d'une option à priori peu porteuse tant le sujet semblait entendu. Il va sans dire que ces résultats ne relèvent pas que de la pertinence de ces deux mots-clefs au sein de la pensée musulmane, mais aussi de la méthodologie suivie. En effet, *l'Analyse Littérale du Coran* que nous avons mise en œuvre évite de principe la somme des écueils qui ont jalonné l'histoire de l'Exégèse en Islam et grèvent encore la réflexion réformiste musulmane tout comme les approches exégétiques islamologiques. En se proposant de retourner au texte en sa nudité sémantique, de l'examiner en sa virginité textuelle, cette démarche a permis d'éclairer les primes strates de sens d'un temps anté-exégétique. Si nous avons qualifié cette approche de non-herméneutique, c'est que l'ensemble des processus systématiques et algorithmiques qui y préside est parvenu à définir la signification du tout, le Coran, par la compréhension des parties, les versets. Notre méthodologie est donc potentiellement à même de dénouer les boucles herméneutiques qui nous informent avec trop de vigueur sur le sens donné au Coran par l'Islam. Cette emprise semblait jusqu'à présent ne pouvoir être relâchée que par l'art de l'interprétation, solution repoussant à l'infini la question pourtant primordiale de la signification d'un texte qui, si l'on n'est pas en l'obligation de croire en son importance, n'en est pas moins capital en Islam et dans le monde actuel. Afin de résoudre rationnellement cet encerclement herméneutique, nous avons donc préalablement défini d'un point de vue théorique la possibilité d'une ligne de sens, dit *sens littéral* ou *sémique*, montrant malgré sa délicate situation qu'entre le « tout est interprétation et tout est interprétable à l'infini » il existe un espace de sens à explorer.

Nous ne reviendrons pas sur l'ensemble des processus analytiques mis en jeu par l'Analyse Littérale du Coran, mais soulignerons que d'un point de vue méthodologique nous avons confirmé l'importance des différents contextes en lesquels les versets s'insèrent, ce qui aura vérifié nombre de nos hypothèses de départ. Non seulement ceci nous a permis de comprendre les causes et les objectifs de l'énonciateur mais, de plus, nous avons pu de la sorte établir une typologie mettant en évidence la récurrence d'un certain nombre de contextes d'énonciation intra-coranique. Nous avons alors montré qu'à ces différents contextes : théologico-dogmatique, eschatologique, politico-religieux, circonstanciel, etc., correspondent de manière constante une ou des significations des termes-clefs qu'ils mettent systématiquement en jeu. En ce qui concerne la polysémie des termes et versets étudiés, ce constat s'est avéré une voie sémantique très efficace de réduction du sens à l'unité minimale, le *sens littéral* ou *sens sémique*.

Ainsi, l'Analyse Littérale des termes-clefs **dîn** et **islâm** dans le Coran aura-t-elle produit des résultats de sens radicalement différents de ce que les exégèses, tant musulmanes qu'islamologiques, ont l'habitude de valider. Mais, plus primordialement encore, il s'est avéré qu'au fil de cette étude exhaustive, de nouveaux postulats coraniques sont apparus dont le processus analytique a permis de tester la cohérence intratextuelle. Conséquemment, plusieurs paradigmes coraniques ont pu être identifiés et nombre d'entre eux remettent profondément en cause les fondements, non pas de l'Islam, mais de son lien au Coran. Ce fait littéral réitéré et prouvé a régulièrement tracé la ligne de fracture exégétique entre la construction de l'Islam et le propos coranique. Cette approche a permis de distinguer clairement le *sens littéral du Coran* du *sens interprété* par et pour l'Islam. En d'autres termes, la concordance faussement apparente entre ces deux corpus de sens ne peut alors provenir que de phénomènes d'interprétations et de surinterprétations ou de lectures dites littéralistes, procédés du reste parfaitement assumés par les exégètes musulmans. C'est tout un pan de la construction de l'Islam qui n'est étayé par le Coran qu'au prix de ce dense travail exégétique dogmatique et herméneutique. Formulé plus absolument encore, l'analyse littérale aura déconstruit les cercles herméneutiques qui scellaient l'union du Coran et de l'Islam, démontrant largement que le Coran ne dit pas de l'Islam ce que l'Islam dit de lui-même et du Coran.

Pragmatiquement, l'application de *l'Analyse Littérale du Coran* à la centaine de versets concernés par les occurrences de **dîn** et **islâm** a montré que les significations littérales mises en évidence diffèrent de ce que les usages littéralistes, interprétatifs ou spéculatifs tiennent pour acquis. Nous aurons ainsi démontré que les sens de **dîn**/*religion* et **islâm** en tant que qualifiant la religion homonyme ne résultent que d'une construction post-coranique. De même, nous aurons pu établir que le Coran, à partir d'utilisations néologiques ou détournées, emploie ces deux termes-clefs non pas pour définir *l'islam-religion*, mais *l'islam-relation*, dimension représentée spirituellement par la *Voie*/**dîn** de *l'entier abandon de soi à Dieu*/**al-islâm**. De ce fait, pour le Coran, l'Islam n'est pas la religion agréée par Dieu par voie de révélation, mais une possibilité future qui revêtira du reste de multiples aspects et dont le texte coranique n'aura fourni que le vecteur monothéiste et les linéaments cultuels.

De la sorte sont réconciliés les antagonismes objectivés entre l'histoire du Coran et celle de l'Islam et, plus largement encore, des religions monothéistes. Cette position coranique areligieuse est cohérente puisque par ailleurs le Coran défend la pluralité des religions monothéistes et les confirme globalement dès lors qu'elles sont conformes à la juste expression de la *foi personnelle*, elle-même comprise comme reconnaissance de la *Foi innée* ontologique, paradigme de pleine dimension *universelle*. Selon ce principe, toutes les religions sont à ses yeux comme autant de manifestations de l'Unicité de Dieu. Par conséquent, c'est uniquement sur un plan théologique que se situe la critique constructive du Coran à l'encontre des Gens du Livre et non point à l'encontre leurs religions respectives. Cette conception du fait religieux ne concerne pas que l'aspect interreligieux, mais explique aussi, là encore en conformité avec l'histoire non mythologisée de l'Islam, la diversité des formes d'islam que la domination politico-dogmatique de l'orthodoxie dite sunnite n'a pas pour autant totalement réduite. Il n'y a donc pas un islam, l'Islam, mais des islams qui pour le Coran sont potentiellement possibles, voire souhaitables, et principiellement équivalents puisqu'ils représentent diverses expressions du credo monothéiste revivifié et insufflé par le Coran dans le cours de l'histoire. Ainsi, et à l'encontre des orthodoxies conservatrices, la vision coranique du phénomène religieux est dynamique, les religions ne sont pas des objets du passé, statiques et sacralisés, immuables, auxquels l'on voue *in fine* un culte – paradoxal polythéisme monothéiste ! –, mais des

entités vivantes nées de la vie même des hommes et, par essence, l'expression religieuse évolutive de la foi. Lorsqu'une religion perd cette vitalité, soit elle stérilise ou momifie la vie du croyant soit, définitivement asséchée, elle se détache de l'arbre de l'Humanité.

Pour le Coran, d'un tel paradigme méta-religieux découle, au-delà de sa force déconstructrice, une approche complexe du *dialogue interreligieux*. Celui-ci doit nécessairement être mis en œuvre, car la foi personnelle est universelle et intemporelle alors que les religions sont liées aux temps et aux lieux. La foi des uns et des autres ne fait pleinement sens vis-à-vis de la pluralité religieuse voulue par Dieu que lorsqu'elle permet à ces différences religieuses d'être source d'échange et d'enrichissement mutuel et non cause de division et d'opposition. Or, l'analyse des occurrences des termes **dîn** et **islâm** a clairement mis en évidence, et en de nombreux versets, la position paradigmatique non-exclusiviste du Coran prônant l'*universalité de la foi*, la *reconnaissance de la pluralité des religions* et la *non-exclusive du Salut*, ensemble cohérent qui justifie que nous ayons qualifié cette position essentielle de *théologie coranique inclusive*. Cependant, à l'inverse, les religions monothéistes sont toutes fondamentalement construites sur une triple exclusive : refus de l'universalité de la foi, non-reconnaissance de la pluralité des religions et croyance en l'exclusive du Salut. Le Coran propose donc une double voie pour dépasser ces plans de clivage. D'une part, ce dialogue doit être mené au nom des valeurs communes, bien évidemment la foi en un même Dieu Unique, un dialogue de foi, mais aussi ce qu'elle suppose de valeurs éthiques partagées par ces religions : la justice, la charité, le respect envers autrui, l'amour réciproque entre Dieu et les croyants, et ce que suppose cet Amour de miséricorde divine à l'égard des hommes. D'autre part, le dialogue interreligieux est aussi transcendé par les concepts de **dîn**/*Voie* et **islâm**/*entier abandon de soi à Dieu* qui, compris et vécus en leur portée mystique, permettent de réaliser l'union spirituelle des croyants en l'Unicité de Dieu par le biais de leur propre réalisation spirituelle. Si le premier aspect du dialogue interreligieux est collectif, le second relève du cheminement personnel.

En prolongement, l'analyse littérale aura montré que l'aspect spirituel du message coranique n'est pas une dimension marginale ou une construction ésotérique élaborée postérieurement en Islam. Il s'agit bien d'une composante littérale endogène au Coran qui, bien qu'abordée de manière multiple, est parfaitement exprimée par l'usage néologique de certaines occurrences des termes **dîn** et **islâm**. Nous l'avons précédemment évoqué, la *Voie*/**dîn** de *l'entier abandon de soi à Dieu*/**al-islâm** a vocation spirituelle, et ce n'est que l'appropriation détournée de ces deux termes-clefs qui leur a conféré lors la construction de l'Islam exotérique le sens de *religion*/**dîn**, religion dite l'*Islam*/**al–islâm**. Or, parce que le Coran est méta-religieux, il transcende aussi les notions propres aux ordres confrériques en envisageant nécessairement son propos mystique, non pas au niveau collectif, mais individuel, puisque ne relevant que de la relation du croyant à Dieu. Il s'agit du lien direct que chaque croyant doit s'attacher à travailler afin de réaliser au nom de sa foi personnelle *l'abandon plénier de son être*/**al–islâm**, parcourant ainsi la *Voie*/**dîn** spirituelle. L'unicité divine est alors le vecteur de tension menant à la réalisation spirituelle en l'Unité de Dieu. À ce titre, l'analyse littérale a montré qu'Abraham n'était pas le Patriarche des religions monothéistes, mais bien le modèle de l'être spirituel ainsi réalisé. Si le Coran appelle au dialogue interreligieux pour que soit traduite dans les faits la fraternité des croyants, cet horizon spirituel coranique ouvre à une fraternité des êtres spirituels. Double dimension qui bien évidemment est sans rapport avec un quelconque syncrétisme religieux ou mystique.

Enfin, nous rappellerons que l'Analyse Littérale du Coran revêt un caractère scientifique de par son approche non-herméneutique et non interprétative, et que le

séquençage algorithmique par lequel elle s'articule offre la possibilité de valider ou invalider les résultats à chaque étape d'analyse. Ceci suppose que nos propositions, les *sens littéraux* ou *sémiques* obtenus en cette recherche, puissent et doivent être remis en question, non pas bien évidemment en leur opposant une interprétation, mais en démontrant les erreurs éventuelles commises lors du processus d'analyse. Cette approche suppose aussi que l'Analyse Littérale du Coran n'ait pas vocation à exploiter les résultats littéraux qu'elle produit, ce sont donc les données littérales brutes qui en résultent que nous avons a minima exposées en nous gardant au maximum de l'espace interprétatif herméneutique s'offrant alors à l'examinateur. Quoi qu'il en soit, et hors marge de manœuvre interprétative, la nature ciblée et explicite des résultats de sens quant aux termes-clefs **dîn** et **islâm** a directement et littéralement permis d'exhumer de leurs tombes exégétiques de nombreux concepts coraniques essentiels à la compréhension du message coranique. Il va sans dire que la mise en lumière de tels paradigmes coraniques n'est pas sans conséquences sur la compréhension du Coran et, bien évidemment, sur celle de l'Islam lui-même. Quand bien même nous nous serons limité en la présente recherche au strict cadre de l'Analyse Littérale du Coran, il apparaît que cette nouvelle approche du Coran a ouvert de nombreuses pistes de sens à explorer. En toute rigueur, nous pouvons supposer que ce qui vaut ici pour nos deux termes-clefs est sans doute tout aussi opératoire pour le reste du texte coranique, tout ou partie, cela reste à déterminer, ce qui en soi offre des voies aussi nombreuses qu'insoupçonnées à la recherche exégétique contemporaine.

C'est donc en toute modestie que nous espérons être parvenu à approcher le Coran de manière rationnelle et, en toute humilité, que nous avons aperçu les horizons spirituels que le texte lu à l'initial dessinait. Comme un vieux rêve approché, que foi et raison puissent se féconder ! Un rêve d'esprit et de cœur, un rêve de paix.

***

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Abbé (l') Crampon Augustin., *La sainte Bible*, Trad., Desclée et Cie, Paris, N. T., 1928, p. 210.

'Abd al–Bâqî Muhammad Fou'âd, *Al–mu'jam al–mufahras li-alfâẓ al–qur'ân al–karîm*, Dâr al–ḥadîth, Le Caire, 1987.

'Abdul–l–Bâqî Muḥammad Fou'âd, *Tafṣîl âyât al–qur'ân al–ḥakîm*, 'Îsâ al–Bâbî al–Ḥalabî, Le Caire, 1924.

Abdel Haleem Muhammad, *Grammatical shift for the rhetorical purposes: Iltifāt and related features in the Qur'ān*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Part 3, 1992, p. 407-432.

Abdelkader al jazâ'irî, *Kitâb al–mawâqif*, Dâr al–yaqaẓa al–'arabiyya li-ta'lîf wa–t–tarjama wa–n–nashr, 1966, Vol II, p. 994-1013.

Abduh Muhammad, *Al 'urwâ al wuthqâ*, *Risâla at-tawḥîd*, Dâr al–'arab, Le Caire, 1957.

Aguirre Oraa José María, *Raison critique ou raison herméneutique ?*, Revue Philosophique de Louvain, 1993, Vol. 91, p. 429.

Albânî (al) Muḥammad Nâṣru–d–dîn, *Ṣaḥîḥ as–sîra an–nabawiyya*, Maktaba al–ma'ârif li-n–nashr wa at–tawsî', Ryad, 2008.

Amherdt François-Xavier et Secrétan Philibert, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, en débat avec la New Yale Theology School*, 2004, p. 257.

Amherdt François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*, Cerf, Paris, 2004, p. 296.

Amir-Moezzi Mohammad Ali, art. « Religion », *Dictionnaire du Coran*, Laffont, Paris 2007, p. 240-241.

Amir-Moezzi Mohammad Ali, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS éditions, Paris, 2011, p. 86-87.

Amir-Moezzi Mohammad Ali, art. « Religion ; dîn », *Tour du monde des concepts*, dir. Pierre Legendre, Fayard, 2014.

Anderson John Robert, *Cognitive Psychology and Its Implications*, 6e éd., W. H. Freeman & Company, New York, 2005.

Arkun Mohammed, *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1982.

Arkun Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984.

Arnaldez Roger, *Le Coran dans les uṣûl al-fiqh d'après le Muḥallâ d'Ibn Ḥazm*, rev. Studia islamica, n° 32, 1970, p. 21-30.

Arnaldez Roger, *Les sciences coraniques – Grammaire, droit, théologie et mystique*, Vrin, Paris, 2005, p. 124 ; 135.

Arnaldez Roger, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, 1956, rééd. Vrin, Paris, 1981.

Aṣfahânî (al) Abû al–Faraj, *Kitâb al–aghâni*, Dar sader, Beyrouth, 2004.

Ast Friedrich, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, p. 119.

Audebert Claude-France, *Al-Khattâbi et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayân i'jâz al–qur'ân*, , Publications de l'Institut Français de Damas, 109, 1982, p. 130-142.

Baalbaki Ramzi, dir., *The Early Islamic Grammatical Tradition*, Aldershot, 2007.

Badawi Elsaid et Abdel Haleem Muhammad, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic usage*, Brill, Leiden, 2008.

Bar-Asher Meir Moshe , *L'exégèse coranique shi'ite non imamite*, Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, 120, 2013, p. 65-68.

Bar-Asher Meir Moshe , *Variant Readings and Additions of the Imâmî shi'a to the Qur'an*, Israel Oriental Studies, 13, 1993.

Barthes Roland, art. *La mort de l'auteur*, 1968, *Sollers écrivain*, Seuil, Paris, 1979, p. 8.

Barthes Roland, *Le bruissement de la langue*. *Essais critiques IV*, Seuil, Paris, 1984, p. 69.

Barthes Roland, *S/Z – Essai sur Sarrasine*, Seuil, Paris, 1970.

Barthes Roland, *Théorie du texte,* Encyclopédie universalis*,* Vol. 15, 1973, p. 1015.

Beauregard Olivier, *La justice et les tribunaux dans l'ancienne Égypte*, Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris, 1890, Vol I, n° 1, p. 716-735.

Behnan Sadeghi et Bergmann Uwe, *The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur᾿ân of the Prophet*, Arabica, 2010, V.57, n°4, p. 348-354.

Ben Taïbi Mustapha, *Quelques façons de lire le texte coranique*, éd. Lambert-Lucas, Limoges, 2009.

Benzine Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 45.

Berg Herbert, art. « Polysemy in the Qur'ân », in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome IV, p. 155-158.

Berg Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam*, Curzon Press, Londres, 2000, p. 65-92.

Bernards Monique, *The Shadow of Arabic : The Centrality of Language to Arabic Culture*, Collectif, Brill, Leiden, 2011, p. 213.

Berner Christian, *La philosophie de Schleiermacher (1838)*, Cerf, Paris, 1995, p. 112.

Berque Jacques, *En relisant le Coran*, in *Le Coran, essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995, p. 738-741.

Berque Jacques, *Relire le Coran*, Albin Michel, Paris, 1993.

Bertrand Gervais et Rachel Bouvet, *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, collectif, Presses de l'université du Québec, 2007, p. 257.

Besnier Jean-Michel, *Les théories de la connaissance*, coll. Que sais-je ?, Puf, Paris, 2005.

Betti Emilio, *Teoria generale della interpretazione*, Giuffrè, Milan, 1955.

Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam. Étude de sociologie*, Librairie d'Amérique et d'orient Adrien-Maisonneuve, Paris, 1932.

Blachère Régis et Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975.

Boisliveau Anne-Sylvie, *Canonisation du Coran… par le Coran ?*, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, n° 129, juillet 2011, p. 9/15, alinéa 44.

Boisliveau Anne-Sylvie, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 8 ; 9.

Botiveau Bernard, *Loi islamique et droit islamique dans les sociétés arabes*, Karthala éditions, Paris, 1993, p. 46.

Bouderrao Mohamed El Yagoubi, *Sémiotique de la sourate al A'raf, discours coranique et discours exégétique classique*, thèse Paris III, 1989.

Boullata Issa, *Literary structures of religious meaning in the Qur'ân*, Richmond, Londres, 2000, p. 56-76.

Bousquet Georges-Henri, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, Maisonneuve, Paris, 1953, p. 5.

Brague Rémi, *Le Coran : sortir du cercle ?*, Critique, n° 671, avril 2003, p. 232-251.

Bravmann Meir Moshe, *The Spiritual background of early islam. Studies in ancient Arab concepts*, Brill, Leiden, 1972, p. 1-38 ; 7-26.

Brodeur Patrice C., art. « Religion », in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, T. IV, p. 395-398.

Bukhârî (al), *Ṣaḥîḥ al Bukhârî*, Dâr al–Manâr, Le Caire, 2001, T. III, hadith n° 4629.

Bulhof Ilse Nina, *Wilhelm Dilthey : A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff Publishers, La Hague/Boston/Londres, 1980, p. 69.

Bultmann Rudolf, *Foi et Compréhension*, T. II, *Une exégèse sans présupposition est-elle possible ?*, Seuil, Paris, 1969, p. 167-75.

Calmet Augustin, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Emery, Paris, 1715, p. 147.

Chabbi Jacqueline, *La possibilité du Coran comme document anthropologique*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 190.

Chabbi Jacqueline, *Le Coran décrypté – Figures bibliques en Arabie*, Fayard, 2008.

Chabbi Jacqueline, *Le Seigneur des tribus, l'islam de Mahomet*, Noêsis, Paris, 1997, p. 22.

Chambry Émile, *Théétète*, traduction Platon, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, p. 106.

Chelhod Joseph, *Le sacrifice chez les Arabes*, Puf, 1955.

Chelhod Joseph, *Structure du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1964.

Chodkiewicz Michel, *An ocean without shore – Ibn Arabi, the Book and the Law*, State University Press, Albany, 1993, p. 20.

Chomsky Noam, *Current issues in Linguistic Theory*, Mouton, La Haye, 1964.

Coran, Aldeeb Sami Awad, *Le Coran, traduction par ordre chronologique*, version bilingue arabe-français, De l'Aire, Vevey, 2008, p. 17-21.

Coran, Berque Jacques, *Le Coran, essai de traduction*, édition revue et corrigée, Albin Michel, Paris, 1995, p. 45 ; 72 ; 119 ; 202 ; 558 ; 828.

Coran, Blachère Régis, *Le Coran*, 1956, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005, p. 78 ; 87 ; 144 ; 261 ; p. 90 note 106.

Coran, Boubakeur Si Hamza, *Le Coran*, Fayard, Paris,1979, T. I, p. 84.

Coran, Chiadmi Mohammed, *Le Saint Coran*, El Maârif al–jadida, Rabat, 2e édition, 1999, p. 40.

Coran, Chouraqi André, *Le Coran*, Laffont, Paris, 1990.

Coran, Denise Masson, *Le Coran*, Gallimard, Paris, 1967, T. I, p. 228.

Coran, Gloton Maurice, *Le Coran*, *essai de traduction*, Albouraq, Beyrouth, 2014, p. 510.

Coran, Grosjean Jean, *Le Coran traduit de l'arabe*, Philippe Lebaud, Paris, 1979.

Coran, Hamidullah Muhammad, *Le saint Coran*, nouvelle édition revue, corrigée et augmentée, version bilingue arabe-français, Amana Corporation, Maryland, 1989, p. 17-27 ; 128.

Coran, Kazimirski Albin, *Le Coran*, Garnier-Flammarion, Paris, 1970, p. 400.

Coran, *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, version bilingue arabe-français, Presses du Complexe du Roi Fahd, Médine, 1989, p. 98 ; 150.

Corbin Michel, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, 1974, Paris, p. 279.

Coulson Noël, *A History of Islamic Law*, 1964, trad. Dominique Anwar : *Histoire du droit islamique*, Puf, Paris, 1995.

Crapon de Caprona Pierre, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, Publications Orientalistes de France, Cergy, 1981.

Crouzel Henri et Simonetti Manlio, *Traité des principes*, IV, 11, Traduction, Cerf, Paris, 1978.

Cuypers Michel, art. « Rhétorique et structure », in *Dictionnaire du Coran*, dir. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Robert Laffont, Paris, 2007, p. 758-764.

Cuypers Michel, *Le Festin ; une lecture de la sourate al–mâ'ida*, Lethielleux, Paris, 2007, p. IV ; 28 ; 407 ; 411.

Cuypers Michel, *La composition du Coran*, Collection *Rhétorique sémitique*, n° 9, Gabalda éditeurs, Pende, 2012.

Cuypers Michel, *Structures rhétoriques des sourates 81 à 84*, Annales islamologiques (A. I.) 37, IFAO, 2003, p. 91-136 ; *Structures rhétoriques des sourates 85 à 90*, A.I. 35, 2001, p. 27-99 ; *Structures rhétoriques des sourates 92 à 98*, A.I. 34, 2000, p. 95-128 ; *Structures rhétoriques des sourates 99 à 104*, A. I. 33, 1999, p. 31-62 ; *Structures rhétoriques des sourates 105 à 114*, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 23, Le Caire, 1997, p. 157-196.

D'Aquin Thomas, *Somme théologique,* I Pars, Question I, Article 10 : *La lettre de l'Écriture sainte peut-elle revêtir plusieurs sens ?* trad. Éd. du Cerf, Paris, 1984.

D'Aquin Thomas, *Somme théologique*, Prologue, Question I, Article, ibid.

Damanhûrî (ad) Muḥammad Abû Zayd, *Al–hydâya wa al–'irfân fî–t–tafsîr al–qur'ân bi-l–qur'ân*, Le Caire, 1930.

Dannhauer Johann-Conrad, *Hermeneutica sacra sive methodus exporendarum sacrarum litterarum*, Staedelius, Strasbourg, 1654.

De Libera Alain, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Garnier-Flammarion, Paris, 2e éd., 1997.

De Prémare Alfred-Louis, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Tétraèdre, Paris, 2004.

De Salisbury Jean, Livre II, *Metalogicon*, XIIe siècle.

De Saussure Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, 1916, Éditions Payot, Lausanne, 1987, p 34-35.

Declais Jean-Louis, *Lecture de la deuxième sourate du Coran*, Chemins de dialogue, n° 24, 2004, p. 13-91.

Deledalle Gérard, *Charles S. Peirce, Écrits sur le signe*, Seuil, Paris, 1978, p. 215.

Déroche François, *La transmission du Coran dans les débuts de l'islam*. *Le codex Parisino-petropolitanus*, Brill, Leiden-Boston, 2009, p. 55-75.

Déroche François, *Le Coran*, Puf, Paris, 3e édition remise à jour, 2011, p. 78-79.

Déroche Vincent, *Doctrina Jacobi*, V, 16, p. 148-150 ; 208-209.

Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

Derrida Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl,* Puf, Paris, 1967, p. 92.

Derrida Jacques, *Le parjure, peut-être*, *Derrida lecteur*, Études françaises, Vol. 38, Presse Universitaire de Montréal, 2002, p. 21.

Derrida Jacques, *Positions*, Entretiens, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 31.

Descartes René, *Discours de la méthode*, IIe partie, Hatier, Paris, 1999, p. 23.

Dhahabî (adh) Muhammad Ḥussayn, *At–tafsîr wa–l–mufassirûn*, Dâr al–hadîth, Le Caire, 2005.

Dictionnaire *de la Philosophie*, Encyclopædia Universalis, Albin Michel, Paris, 2014.

Diderot, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des métiers*, Œuvres complètes, 17 vol., H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Hermann, Paris, p. 85.

Diderot, *Encyclopédie*, article encyclopédie – Philosophie – Vol. VII, p. 220.

Dilthey Wilhem, *Origines et Développement de l'herméneutique*, trad. Maurice Rémy, *Wilhem Dilthey,* Aubier, Paris, tome I, 1947, p. 320 ; 321 ; 332.

Djaït Hichem, *La vie de Muḥammad*, traduit de l'arabe par Hichem Abdessamad, Fayard, Paris, 2007, Tome II, p. 143 ; T. III, p. 210.

Dosse François, *Histoire du Structuralisme*, Tome 1, *Le chant du signe*, 1945-1966, Les Éditions La Découverte, Paris, 2012, p. 255.

Dragon Gilbert et Vincent Déroche, *Juifs et Chrétiens en Orient Byzantin*, Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Bilan de recherche, 5, Paris, 2010, p. 230.

Draz Muhammad Abdallâh, *La morale du Coran*, rééd. Ministère des Habous et des Affaires islamiques du Royaume du Maroc, Rabat, 1983.

Du Bellay Joachim, *Défense et illustration de la langue française*, 1594, Sansot & Cie, Paris, 1901, p. 76.

Dumarsais, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des métiers*, art. CONSTRUCTION – Grammaire – Vol. IV, p. 76.

Dumouchel Daniel, *Années 1781-1801 : Kant, critique de la raison pure, vingt ans de réception,* Actes du 5e congrès international de la Société d'études kantiennes de langue française, Montréal, 2001, p. 128.

Eco Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Puf, Paris, 1996, p. 59 ; 41-60 ; 101-114.

Eco Umberto, *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*, Labor, Bruxelles, 1988, p. 32.

Eco Umberto, *Lector in fabula, le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Grasset, Paris, 1985, p. 67-71.

Eco Umberto, *Les limites de l'interprétation*, 1990, Grasset, Paris, 1992, p. 8 ; 29-32 ; 66 ; 263-285.

Eco Umberto, *Sémiotique et philosophie du langage*, Puf, Paris, 1988, p. 108-110.

Élissalde Yvan, *Critique de l'interprétation*, Vrin, Paris, 2000, p. 8 ; 12-13 ; 4e de couv.

Esack Farid, *Coran, mode d'emploi*, trad. de *The Qur'an : A User Guide*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 102.

Fahd Toufic, *La divination arabe*, Brill, Leiden, 1966, p. 181-188.

Fauvergue Claire, *Y a-t-il une herméneutique dans l'Encyclopédie ?* Revue *Hermeneutic Study and Education of Textual Configuration*, Université de Nagoya, T. IV, 2010, p. 51-59.

Fazlur Rahman, *Approaches to islam in Religious Studies : a review*, ed. R. C. Martin, University of Arizona Press, 1985.

Fazlur Rahman, *Islamic Modernism : its Scope, Method, and alternatives*, in International Journal of Middle East Studies, Vol 1, n° 4, 1970.

Fîrûzâbâdî (al) Muhammad ibn Ya‘qûb, *Al–qâmûs al–muḥîṭ* de, Dâr ihyâ’ at–turâth al–‘arabî, Beyrouth, 2003.

Fish Stanley, *Is There a Text in this Class*, Harvard University Press, Cambridge, 1980, p. 326-327.

Føllesdal Dagfinn, *Meaning and Experience*, in *Mind and Language*, dir. S. Guttenplan, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 254.

Foucault Michel, *Ceci n’est pas une pipe*, Fata Morgana, Montpellier, 1973.

Foucault Michel, *Les Mots et les choses,* Gallimard, Paris, 1966, p. 44.

Furetière Antoine, art. « Texte », *Dictionnaire universel,* Arnout Reinier Leers, La Haye, 1690.

Gadamer Hans-Georg, *Vérité et méthode*, traduction Étienne Sacre, Seuil, Paris, 1976, p. 7.

Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, sous le titre *Vérité et méthode : les grandes lignes d’une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, p. 410

Gadamer Hans-Georg, *Wahrheit und Methode/Vérité et méthode*, 4[e] éd. trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 2006, p. 317 ; 329.

Gardet Louis, art. « Dîn », *The encyclopædia of Islam*, New Edition, Brill, Leiden, T. II, p. 293-296.

Gardet Louis, *Les hommes de l’islam ; Approche des mentalités*, Éd. Complexe, 1984, Bruxelles, p. 27-39 ; 197.

Gaudeffroy-Demombynes Maurice, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Librairie orientaliste Paul-Geuthner, Paris, 1923.

Genette Gérard, *Palimpsestes –La littérature au second degré*, Seuil, Paris, 1982, p. 7.

Geoffroy Éric, art. « Ummî », in *Dictionnaire du Coran*, dir. Ali Amir-Moezzi, Laffont, Paris, 2007, p. 883-885.

Geoffroy Éric, *Initiation au soufisme*, Fayard, Paris, 2003, p. 271-285.

Geoffroy Éric, *Le soufisme*, Eyrolles, Paris, 2015, p. 89.

Gershon Sholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Cerf, Paris, 1983.

Gervais Bertrand et Bouvet Rachel, dir. Jennings Franck P., *This is reading* in *Théories et pratiques de la lecture littéraire*, Presses de l’université du Québec, 2007.

Ghalâyînî (al) Muṣṭafâ, *Jâmi‘ ad–durûs al–‘arabiyya*, Beyrouth, 2000.

Ghazali (al) Abû Ḥâmid, *Iḥyâ’ ‘ulûm ad–dîn*, Dâr al–kutub al–‘ilmiyya, Beyrouth, 1986, T. I, p. 341.

Giard Jean-Baptiste, traduction de Lorenzo Valla, *De falso credita et ementita Constantini donatione libri duo*, Belles lettres, Paris, 1993.

Gigerenzer Gerd, *Gut Feelings. The Intelligence of the Unconscious*, Penguin Books, Londres, 2007.

Gilis Charles-André, *Ibn ‘arabî, Le livre des chatons de la Sagesse*, Al-Bouraq, Beyrouth, 1997, T I, p. 296-297.

Gilliot Claude, *Exégèse, langue et théologie en islam ; l'exégèse coranique de Tabari*, Vrin, Paris, 1990, p. 95-110 ; 132-133.

Gilliot Claude, *Langue et Coran selon Tabari*, Rev. Studia Islamica, n°. 68, 1988, p. 79-106.

Gilliot Claude, *Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran*, Arabica, n° 50, mars 2003, p. 381-393.

Gilliot Claude, *Les débuts de l'exégèse coranique*, in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 58, 1990, *Les premières écritures islamiques*, p. 82-100.

Gilliot Claude, *Origines et fixation du texte coranique*, Études 12/2008, vol. 409, p. 643-652.

Gimaret Daniel, *Une lecture mu'tazilite du Coran. Le tafsîr d'Abû 'Alî al–Djubbâ'î partiellement reconstitué à partir de ses citateurs*, Peeters Publishers, Louvain-Paris, 1994, p. 371-372.

Gloton Maurice, *Une approche du Coran par la grammaire et le lexique*, Dar Albouraq, Beyrouth, 2002, p. 751.

Gobillot Geneviève, *L'abrogation selon le Coran à la lumière des homélies pseudo-clémentines*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 207-240 ; p. 233.

Gobillot Geneviève, *Les méthodes actuelles d'exégèse et d'étude critique du texte coranique*, in coll. *Exégèse et critique des textes sacrés, judaïsme, christianisme, islam, hier et aujourd'hui*, Geuthner, Paris, 2007, p. 255-268.

Gobillot Geneviève, *Les Pères de l'Église et la pensée de l'islam*, in *L'orient chrétien dans l'Empire musulman*, Les éditions de Paris, 2005, p. 59-90.

Godé Pierre, *At-Tabarî, Commentaire du Coran ; Abrégé, traduit et annoté*, Les heures claires, Paris, Vol. II, p. 134.

Godin Asmaa et Foehrlé Roger, *Coran thématique*, Al Qalam, Paris, 2004, p. 697.

Goldziher Ignaz, *isrâ'iliyyât*, Revue des études juives, 1902, n° 46, p. 63-65.

Goldziher Ignaz, *Muhammedanische Studien*, trad. Part. Léon Bercher : *Études sur la tradition islamique*, Maisonneuve, Paris, 1984.

Goldziher Ignaz, *Muslim Studies*, dir. S. M. Stern, Aldine Publishing Company, Chicago, Vol. I, Chap. I : *Muruwwa and dîn*, p. 1-44.

Grégoire Ier, *Homélies sur Ezéchiel, I*, Cerf, Paris,1985, p. 251.

Greisch Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris,1985, p. 112-113.

Greisch Jean, *La raison herméneutique*, in *Recherche de sciences religieuses*, 1976, 2, p. 20.

Greisch Jean, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris, 2000, p. 72 ; 158-160.

Greisch Jean, *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968, p. 172.

Grondin Jean, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Grasset, Paris, 2011, p. 291 ; 375.

Grondin Jean, *L'herméneutique*, Puf, Paris, 2011, p. 48-60.

Grondin Jean, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris, 1993, p. 197.

Grondin Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Introduction, Puf, Paris, 1993.

Hamidullah Muhammad, *Le Prophète de l'Islam, sa vie, son œuvre*, 4e édition augmentée, 2 vol. A.E.I.F., Paris, 1979, Vol. I, p. 60-61 ; Vol II, p. 972.

Ḥawwâ Sa'îd, *Al–asâs fî–t–tafsîr*, Dâr al–islâm, Le Caire, 1985.

Heidegger Friedrich, *Sein und Zeit*, *Être et temps*, trad. E. Martineau sur la 10e édition allemande, Authentica, Paris, 1985, p. 57 ; 124 ; 329.

Heidegger Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1928, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953.

Heidegger Martin, *Être et temps*, Gallimard, 1986, Paris, p. 43 ; 152-153.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, 1927, Auflage, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 153.

Hekman Susan, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, University of Notre Dame Press, 1986, p. 195.

Herrenschmidt Clarisse, *Les trois écritures. Langue, nombre, code*, Gallimard, Paris, 2007, p. 123.

Hilali Asma, *Le palimpseste de San'â'et la canonisation du Coran : Nouveaux éléments*, Cahiers Glotz, éd. De Boccard, XXI, 2010, p. 443-448.

Hirsch Éric Donald *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press, 1978.

Hirsch Éric Donald, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, London, 1967.

Honeste Marie-Luce, *Un mode de classification sémantique : la polysémie*, Faits de langues, n° 14, Octobre 1999, p. 27.

Horovitz Josef, *Koranische Untersuchungen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1926.

Hoyland Robert G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Darwin Press, 1997.

Ḥussein Taha, *Fî adab al–jâhilî/De la poésie antéislamique*, 1927, Xe édition, Dâr al–ma'arif, Le Caire, 1969.

Ibn 'Arabî, *Al–Futûhât al–makkiyya*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 1971, Vol. III, p. 496.

Ibn 'Âshûr Muḥammad, *At–taḥrîr wa at–tanwîr*, Dâr Suḥnûn li-n–nashr wa–t–tawzîḥ, Tunis, 1997, Vol. V, 26 ; Vol. VI, p. 22-23.

Ibn al–Manẓûr, *Lisân al–'arab*, Dâr Ṣâder, Beyrouth, 2005, T. VII, p. 243-244.

Ibn Hâdî Muqbil, *Aṣ–ṣaḥîḥ al–musnad min asbâbi–n–nuzûl*, Dâr Ibn Ḥazm, Sanaa, 1994.

Ibn Ishâm 'Abdu–l–Mâlik, *As–sîra an–nabawiyya li-ibn Hishâm*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 2004.

Ibn Kathîr ‘Imâdu–d–dîn, *Tafsîr al–qur’ân al–‘aẓîm*, Dâr al–hadîth, Le Caire, T. I/IV, p. 8 ; T. II, p. 441.

Ibn Khaldun, *Discours sur l’Histoire universelle* ; *Al–Muqaddima*, traduction Vincent Monteil, Actes Sud, Arles, 1997, p. 59.

Ibn Qayyîm al–Jawzyya, *Badâ’i‘ at–tafsîr*, Dâr Ibn al–Jawzyya, Ryad, 2006.

Ibn Qutayba Ibn Muslim, *Gharîb al–qur’ân*, Dâr al kutub, Beyrouth, 1978.

Ibn Sa‘d Muḥammad, *Kitâb aṭ–ṭabaqât al–kubrâ*, 8 vol., Dâr ṣâdir, Beyrouth, 1985.

Ibn Taymiyya Taqiyu–d–dîn, *Muqaddima fî uṣûl at-tafsîr*, Kuwait, Dâr, al–Qur’ân al–Karîm, 1971, p. 59.

Ibn Taymiyya Taqiyu–d–dîn, *Sharḥ muqaddima fî uṣûl at-tafsîr*, Dâr ibn Jawzî li–n–nashr wa–t–tawzî‘, Ryad, 2007, p. 253.

Idel Moshe, *Absorbing Perfection : kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, 2002, p. 429-437.

Imbert Frédéric, *Le Coran des pierres* : *statistiques épigraphiques et premières analyses*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 99-124.

Izutsu Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Mc-Gill-Queen’s Press, Montréal, 2002, p. 35-36 ; p. 189-191.

Izutsu Toshihiko, *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Keio Institute of Cultural and Linguistics Studies, 1964, p. 216-219 ; 251.

Izutsu Toshihiko, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran: a Study in Semantics*, Keio University, Tokyo, 1959.

Janif Moulay Mhamed, *Polythéisme, hénothéisme ou monothéisme en Arabie préislamique ? À propos d’un article récent*. Cahiers des études anciennes, en ligne, XLIII, 2006.

Jansen J. G., *The interpretation of the Qur’ân in Modern Egypt*, Brill, Leiden, 1980, p. 34 ; 43.

Jaurès Jean, *Pages choisies*, Rieder, Paris, 1922, p. 115.

Jeffery Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'an ; the old Codices*, Brill, Leiden, 1937.

Jeffery Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda, 1938, p. 62-63 ; 69 ; 101-102 ; 112-115 ; 131-133 ; 190 ; 192 ; 202-203 ; 236 ; 268.

Jeffery Arthur, *The Qur’ân as a Scripture*, R.F. Moore Co., New York, 1952, p. 44.

Al–Jilânî Miftâh, *Al–ḥadâthiyyûn al–‘arab wa–l–qurân al–karîm fî–l–‘uqûdi ath–thalâta al–akhîra, dirâsa naqdiya*, Damas, 2006.

John Locke, Écrit posthume : *Locke's Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles*, fac-similé édition 1820, Andrew Norton, 2009.

Kazimirski Albin de Biberstein, *Dictionnaire arabe français*, Maisonneuve et Cie, Paris, 1860 .

Khârûf Muhammad Fahd, *Al–muyassir fî qirâ'ât al–arba'a al–'ashra*, Dâr Ibn Kathîr, 4e éd., Damas, 2006.

Kister Meir Jacob, *Society and religion from Jahiliyya to Islam*, Aldershot,1990.

Kister Meir Jacob, *Studies on Jâhiliyya and Early Islam,* Variorium Reprints, Londres, 1980.

Kleiber Georges, *Contexte, interprétation et mémoire : approche standard vs approche cognitive*, in Langue française, Vol. 103 : *Le lexique : construire l'interprétation*, p. 9-22.

Kleiber Georges, *La structure absente,* Mercure de France, Paris, 1972.

Kohlberg Etan et Amir-Moezzi Mohammad Ali, *Revelation and Falsification*, *The Kitâb al-Qirâ'ât of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyârî*, Leyde-Boston, 2009.

Künstlinger D., *Islâm, muslim, aslama im Kuran*, Roczmick Orientalistyczny, 11, 1935, p. 128-137.

Lagarde Michel, *Les secrets de l'Invisible. Essai sur le grand commentaire de Fakh al-Dîn al-Râzî*, Dar Albouraq, Beyrouth, 2008.

Lakhdar Souami, *La Risâla – Les fondements du droit musulman*, traduction, présentation et annotation, Actes Sud, Arles, 1997.

Laks André et Babette Ada, *La naissance du paradigme herméneutique : de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2008, p.13.

Lamrabet Asma, *Al–qur'ân wa–n–nisâ'*, Dâr Abî Raqrâq, Rabat, 2010, p. 201-209.

Lane Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Willams & Norgate, London, 1863.

Langhade Jean, *Taha Hussein*, Colloque de Bordeaux, 15, 16 et 17 décembre 1989, Presse Universitaire de Bordeaux, 1991.

Langlois Luc, *L'universalité du verbum interius*, Rev. philosophiques, Vol. 22, n°1, 1995, p. 140.

Larcher Pierre, *Quand, en arabe, on parlait de l'arabe..., (III) Grammaire, logique, rhétorique dans l'islam postclassique* », Arabica 39-3, 358-384.

Larcher Pierre, *Une pragmatique avant la pragmatique : « médiévale », « arabe » et « islamique »*, in Histoire Épistémologie Langage, T. 20, fascicule 1, 1998, p. 110 et note 10.

Laroussi Gasmi, *Narrativité et production de sens dans le texte coranique : le récit de Joseph*, thèse EHESS, Paris, 1977.

Larzul Sylvette, *Les premières traductions françaises du Coran*, Archives de sciences sociales des religions, 147, 2009, p. 147-165.

Lawson Todd, *Note for the Study of a Shi'i Qur'an*, Journal of Semitic Studies, 1991, XXXVI, p. 279-295.

Lenoir Frédéric et Tardan-Masquelier Ysé, dir., *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p.110 et *sqq*.

Lévinas Emmanuel, *L'au-delà du verset*, Éd. de Minuit, Paris, 1982, p. 135.

Lévinas Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, Paris, 1996.

Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 28.

Lévy Pierre, *La sphère sémantique 1. Computation, cognition, économie de l'information*, Hermès-Lavoisier, Paris, p. 339.

Lewis Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 110-138.

Lewis Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 1984, p. 24.

Lidzbarski Mark, *Salâm und islâm*, Zeitschrift für Semitistik, I, 1922, p. 88.

Lienhard Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève, 1991, p. 327.

Lory Pierre, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî*, Les deux Océans, Paris, 1980, p. 148.

Luther Martin, *Weimer Ausgabe*, 10, III, 238, 10.

Luxenberg Christoph, *Die syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Das Arabische Buch, Berlin, 2000.

Christoph Luxenberg, *The Syro-aramaic Reading of the Koran. A contribution to the Decoding of the language of the Koran*, Schiler, Berlin, 2007, p. 70-74.

Macdonald Michael, *Literacy and Identity in pre-islamic Arabia*, Ashgate, Aldershot, 2009.

Mahmud Hussein, *Penser le Coran*, Grasset, Paris, 2009.

Maillard Pierre-Yves, *La Vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, *Quodlibetales* : VII, Question VI, Art. XIV, Vrin, Paris, 2001, p. 51.

Mantzavinos Chrysostomos, *Le cercle herméneutique : de quel type de problème s'agit-il ?*, rev. *L'Année sociologique*, vol. 63/2013, n° 2 – Collectif, p. 511.

Margoliouth David Samuel, *Some Additions to Professor Jeffery Foreign Vocabulary of the Qur'an*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, n° 1, 1939, p. 53-61.

Marouzeau Jules, *La traduction du latin*, Paris, p. 38.

Marra Michael, *Essays on Japan : Between Aesthetic and Literature*, Brill, Leiden, 2010, p. 229.

Massignon Louis, *L'umma et ses synonymes : notion de "communauté sociale" en islam*, Revue des Études Islamiques, 1939, Cahiers 3-4, p. 151-157.

Mawdûdî (al) Abû A'lâ, *Comprendre l'Islam*, Islamic Foundation, Leicester, 1973.

Merad Ali, *L'exégèse coranique*, Puf, Paris, 1998, p. 78.

Michel Johann, *Ricœur et ses contemporains*, Puf, Paris, 2013, p. 163-164.

Mingana Alphonse, *Syriac Influence on the Style of the Kur'ân. Bulletin of the John Rylands Library,* Manchester University Press, vol. 11, n°1, London, 1927, p. 77-98.

Mingana Alphonse, *The Transmission of the Kur'an*, Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society, 5, 1915-1916, p. 25-47.

Mir Mustanṣir, *Coherence in the Qur'ân. A Study of the Iṣlâḥî's Concept of Naẓm in Tadabbur-i-Qur'ân*, American Trust Publications, Indianapolis, 1986.

Mir Mustanṣir, *The surâ as unity. A twentieth century development in Qur'ân exegesis*, in *Approaches to the Qur'ân*, dir. G.R. Hawting et A.-K.A. Sharref, Routledge, Londres/New York, 1993, p. 75-84 ; 219.

Molé Mariam, *Daênâ, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, in *Revue de l'histoire des religions*, T. 157, n° 2, 1960, p. 166.

Monneret Jean-Luc, *Les grands thèmes du Coran, livre saint de l'islâm, classement thématique*, Dervy, 2003, 724 p.

Monnot Guy, *Islam : exégèse coranique*, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire, Volume 93, n° 89, 1980, p. 369.

Moreno cyrille, *Une lecture non-herméneutique du Coran : l'Analyse Littérale*, Revue Maghreb-Machrek, n° 224-225, 2016, p. 132-142.

Motzki Harald, *The Biography of Muḥammad, the issues of the Sources*, Brill, Leiden, 2000, p. 38.

Mukhtar Aḥmad et 'Abdu–s–Sâlim Makram, *Mu'jam al–qirâ'ât al–qur'aniyya*, 'Alam al–kutub, 6e éd., Le Caire, 1997.

Muslim Ibn Al–Ḥajaj, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 1956, Vol. I/V, chap. 56, h. n° 197, p. 114.

Naef Silvia, *L'écriture du Coran a été un long cheminement*, article paru dans « Le Courrier », 10 août 2002.

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Ishakaliyyât al–qirâ'a wa aliyyât at–ta'wîl*, Al–markaz ath–thaqâfî al–'arabî, Casablanca, 1999.

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Mafhûm a–n–naṣṣ : dirâsa fî 'ulûm al–qur'ân*, Al–markaz ath–thaqâfî al–'arabî, Casablanca, 1994.

Neuwirth Angelika, art. « Form and structure », in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, T. II, p. 245 et *ssq.*

Neuwirth Angelika, *Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie – À propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique*, traduction de Thomas Herzog, Arabica, XIVII, p. 194-229.

Neuwirth Angelika, *Le Coran texte de l'Antiquité tardive*, in *Le Coran ; Nouvelles approches*, dir. Mehdi Azaiez, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 127-144 ; p. 134.

Neuwirth Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, de Gruyter, Berlin, 2007.

Neuwirth Angelika, *The Qur'ân in context. Historical and Literary Investigation into the Qur'ânic milieu*, Brill, Leiden, 2009, p. 733-778.
Neveu Franck, *Dictionnaire des sciences du langage*, Armand Colin, Paris, 2004.

Nevo Yehuda D., *Towards a Prehistory of Islam*, Jerusalem studies in Arabic and Islam, 1994.

Nietzsche Friedrich, *Fragments posthumes*, 1885–87, trad. J. Hervier, Gallimard, Paris, T. XII, p. 304.

Nöldeke Theodor et Vollers Karl, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, (ZDMG)*, XXXVII, p. 584.

Nöldeke Theodor, *Orientalistische literaturzeitung*, 1863, p. 826-833.

Nöldeke Theodor, *ZDMG*, XXXVII, 534, n. 2.

Noth Albrecht et Laurence Conrad, *The Early Arabie Historical Tradition A Source-Critical Study*, Darwin Press, Princeton, 1994.

Origène, *Homélies sur Luc*, XVI, Cerf, Paris, 1962, Vol. 87.

Otten Michel, *Sémiologie de la lecture*, Delcroix et Hallyn (dir.) *Méthodes du texte, introduction aux études littéraires*, Duculot, Paris, 1987, p. 342.

Pacaut Marcel, *Revue française de science politique*, 1961, vol. 11, p. 720-722.

Paret Rudi, art. « Umma », *First Encyclopædia of Islam*, Brill, Leiden, rééd. 1987, Vol VIII, p. 1015-1016.

Paret Rudi, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971, 559 p.

Pascal Blaise, *Lettres à Mlle De Roanez*, II[e].

Patar Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Fides, Montréal, 2006, p. 817-818.

Pennacchio Catherine, *Étude du vocabulaire commun entre le Coran et les Écrits juifs avant l'islam*, thèse de Doctorat, Inalco, février 2011.

Pisani Emmanuel, *Les lectures nouvelles du Coran et leurs implications théologiques. À propos de quelques livres récents*, Revue d'éthique et de théologie morale, n° 253, 2009, p. 41-50.

Puin Gerd-Rüdiger , *Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'â'*, in S. Wild éd., *The Qur'an as text*, Leyde, 1996, p. 107-111.

Qarḍâwî (al) Yûsuf, *As–ṣabr fî–l–qur'ân al–karîm*, trad., Tawhid, Lyon, 2002.

Qotb Sayyd, *Jalons sur la route de l'Islam*, 1964, International Islamic Federation of Students organizations, 1977.

Qotb Sayyid, *At–taṣwîr al–fannî fî–l–qur'ân*, 1945, rééd. Dâr ash–shurûq, Le Caire, 2004.

Qotb Sayyid, *Fî ẓilâl al–qur'ân*, 1972, Dâr ash–shurûq, 6 vol., Le Caire, 2007, TI. p. 26.

Qurṭubî (al) Muḥammad Ibn Aḥmad, *Jâmi'u li-aḥkâmi al–qur'ân*, Al–maktaba at–tawfîqiyya, Le Caire, T. XIII, p. 259.

Rastier François, *Arts et sciences du texte*, Puf, 2001.

Rastier François, *La sémantique des textes*, Hermès, Journal of Linguistics, n° 16, 1996, p. 35.

Raymond Gino, *Historical dictionary of France*, Scarecrown Press, 2008, p. 295.

Râzî (ar) Fakhru–d–dîn, *At–tafsîr al–kabîr – Mafâtiḥ al–ghayb*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 2004. T. II, p. 210-211 *;* T. XVI, p. 25.

Reynolds Gabriel Said, *Le problème de la chronologie du Coran*, Arabica, n° 58, 2011, p. 477-502.

Ricœur Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 78 ; 130.

Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 7 ; 26 ; 83-84 ; 89-90 ; 389.

Ricœur Paul, *Lectures, Tome 2, La contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1999, p. 355 ; 362.

Riḍâ Muhammad Rashîd, *Tafsîr al–manâr*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, Vol I p. 59-63.

Riegel Martin, Pellat Jean-Christophe, Rioul René, *Grammaire méthodique du français*, Puf, Paris, 2011, p. 919.

Riffaterre Michel, *La production du texte*, Seuil, Paris, 1979, p. 10.

Ringgren Helmer, *Islam, aslama and muslim*, W. K. Gleerup, Lund, 1949, p. 33.

Ringgren Helmer, *The pure religion*, Oriens, 15, 1962, p. 93-96.

Rippin Andrew in *The Qur'ān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects*, Bulletin of the British Society for Middle-Eastern Studies, Vol. 10 n°1, 1983, p. 38-47.

Rippin Andrew, *Foreign vocabulary*, in *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, Tome II, p. 226-236.

Rippin Andrew, *The Qur'an : Formative interpretation*, Ashgate Publishing, Aldershot, 1988, p. 81-108.

Rippin Andrew, *The Qur'ân : Style and Contents*, Ashgate, Burlington, 2001, p. 85-92.

Rippin Edward, art. « Occasions of Revelation », *Encyclopædia of the Qur'ân*, dir. Jane Dammen Mc Auliffe, Brill, Leiden, 2001, T. IV, p. 569.

Robin Christian, *L'épigraphie de l'arabie avant l'Islam* : *intérêt et limites*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n° 61, 1991. p. 13-24.

Robinson Neal, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, SCM-Press, Londres, 2003.

Rodinson Maxime, *Mahomet*, Seuil, Paris, 1994.

Roose Marie-Clotilde, *Compte rendu de Jacques Derrida et la loi du possible* par Silvano Petrosino, préfacé et traduit de l'italien par Jacques Rolland, *Revue Philosophique de Louvain*, 1995, vol. 93, n° 4, p. 670.

Rudolf Bultmann*, Jésus, mythologie et démythologisation*, préface de Paul Ricœur, Seuil, Paris, 1968.

Schacht Joseph, *The Origins of muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1967, p. 2.

Schleiermacher Friedrich, *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Cerf/Presses Universitaires de Lille, Paris-Lille, 1987.

Schleiermacher Friedrich, *Herméneutique*, trad. Mariana Simon, Labor & Fides, Genève, 1987, p. 57 ; 100.

Schmidt Jean-Jacques, *Les Mou'allaqât ou un peu de l'âme des Arabes avant l'islam*, Seghers, coll. P.S., Paris, 1978.

Schœler Gregor, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Puf, Paris, 2002, p. 15-29.

Searle John, *LiteraI meaning*, Erkenntnis, 1978, Vol. 13.

Shâh Waliyyullâh, *Al–fawz al–kabîr fî uṣûl at–tafsîr*, Dâr aṣ-ṣaḥwa, Le Caire, 1986, p. 53-54.

Shaḥrûr Muhammad, *Al–Kitâb wa–l–Qur'ân* ; *qirâ'a mu'âṣira*, Dâr an–naṣr wa–t–tawzi', Damas, 1997.

Shinqîṭî (ash) Muḥammad al–Amîn, *Aḍwâ' al–bayân fî iḍâḥ al–qur'ân bi-l–qur'ân*, Al–Maktaba at–tawfîqiyya, X vol., Le Caire, 1983.

Simon Mariana, *Herméneutique de F. Schleiermacher*, Labor & Fides, Genève, 1897.

Simonsen Jørgen Baek, *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System*, Akademisk Forlag, Copenhaguen, 1988, p. 47-61.

Smith Jane, *An historical and semantic study of the term islâm as seen in a sequence of commentaries*, Scholars Press, Montana, 1975.

Smith Wilfred Cantwell, *The historical development in Islam of the concept of Islam as an historical development*, in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis et P.M. Holt, Londres, 1962.

Smith Wilfred Cantwell, *The Meaning and the end of religion*, Fortress Press, New York, 1963, p. 90-100.

Soutet Olivier, *La polysémie*, Presses Paris Sorbonne, Paris, 2005, p. 11.

Spivak Gayatri Chakravorty , *Can the Subaltern Speak ?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson et L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana-Champaign, 1988, p. 284-286.

Stancato Gianmarco, *Le Concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2011, p. 158.

Stanguennec André, *Être, soi, sens : Les antécédences herméneutiques de la dialectique réflexive*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2008, p. 69.

Stanguennec André, *La philosophie romantique allemande : un philosopher infini*, Vrin, Paris, 2011.

Starobinski Jean : *Herméneutique* de F. Schleiermacher, Labor & Fides, 1987, p. 9.

Stillman Norman A., *The Jews of Arab Lands : A History and Source Book*, Jewish Publication Society, 1979.

Strotmann Kerstin, *Rarität entdeckt: Koranhandschrift stammt aus der Frühzeit des Islam*, Étude du manuscrit Ma VI 165, Université de Tübingen, 2014.

Suyûṭî (as) Jalâlu–d–dîn, *'Itqân fî 'ulûm al–qur'ân*, Dâr Iḥyâ' at–turâth al–'arabî, Le Caire, 1967,

Vol. I, p. 181-182 ; 186-201.

Suyûṭî (as) Jalâlu–d–dîn, *Al–muhaḍḍab fî mâ waqa'a fî–l–qur'ân min al–mu'arrab*, éd. Abdallâh al-Jubûrî, Beyrouth, 1971.

Suyûṭî (as) Jalâlu–d–dîn*, Al-mutawakkilî,* traduit par William Y. Bell, Nile Mission Press, Le Caire, 1924.

Ṭabarî (at) Ibn Jarîr Muḥammad, *Jâmi'u al–bayân fî ta'wîl al–qur'ân*, Dâr al–kutub al–'ilmiyya, Beyrouth, 3e Édition, 1999, T. I, p. 56-57 ; 251 ; 536 ; 565 ; T. VII, p.421-424 ; T. XI, p. 326-327.

Tabâtabâ'î (at) Muḥammad Ḥusayn, *Al–mîzân fî tafsîr al–qur'ân*, 3e édition, Mu'assassa al–a'lamî li-l–maṭbû'ât, Beyrouth, 1991.

Taha Uthmân, *Muṣḥâf al–qira'ât wa–t–tajwîd*, Al Imân, Beyrouth, 1981.

Tayara Kamal, *Yawm ad-Din (Le jour du jugement) dans le Coran*, Graphè - L'Apocalypse, 1992, T. I, p.131-151.

Thouard Denis, *Friedrich Schlegel : de la philologie à la philosophie (1795–1800)*, Vrin, Paris, 2002, p. 42.

Thouard Denis, *Herméneutique critique* : *Bollack, Szondi, Celan*, Presses Universitaires Du Septentrion, Lille, 2012, p. 112-113 ; 185.

Thouard Denis, *Modi interpretandi. Clés et méthodes dans l'herméneutique de la première modernité : Mathias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton*, Mitteilungen des SFB 573 Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit, Munich, 2006, p. 15-23.

Thouard Denis, *Qu'est-ce qu'une herméneutique critique ?*, *L'esprit Mind/Geist*, Methodos n° 2, Collectif, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2002.

Toorana Shawkat M., *Hapaxes in the Qur'ân : Identifying and Cataloguing lone words (and loanwords)*, in *New Perspectives on the Qur'ân, the Qur'ân in its historical context 2*, dir. Gabriel Said Reynolds, Routledge, New York, 2011, p.193-246.

Turâbî (at) Ḥasan, *Islam, avenir du monde*, J.C Lattès, Paris, 1997.

Urvoy Dominique et Urvoy Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran*, Cerf, Paris, 2007.

Valdes Mario J., *Ricoeur Reader. Reflection and Imagination*, Buffalo, Toronto, 1999, p. 3-40.

Valéry Paul, *Cahiers, Collectif, Tome II,* Gallimard, Paris, p. 1191.

Van Reeth Jan M. F. , *Hénothéisme et pluriformité divine. Le temple de Dusarès*, Acta Orientalia Belgica, XVII, Bruxelles, 2003, p. 63-82.

Vattimo Gianni, *L'herméneutique comme nouvelle koinè*, *éthique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, La Découverte, Paris, 1991.

Victorri Bernard et Fuchs Catherine, *La polysémie, construction dynamique du sens*, Hermès, Paris, 1996.

Victorri Bernard, *La polysémie : un artefact de la linguistique ?*, Revue de Sémantique et de Pragmatique, Presses de l'université d'Orléans, 1997, p. 41-62.

Voilquin Jean, *Protagoras*, *Fragment I, Penseurs grecs avant Socrate*, G-Flammarion, 1964, p. 204.

Von Grunebaum Gustave, *The Nature of Arab Unity Before Islam*, Arabica, X, 1963.

Wansbrough John, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretations*, Oxford University Press, 1977.

Weill Francis S., *Dictionnaire alphabétique des sourates et versets du Coran*, L'Harmattan, Paris, 2008.

Wigoder Geoffroy, dir. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Laffont, 1996, p. 288.

Wolf Friedrich-August, *Enzyclopädie der Philologie*, S. M. Stockmann, Leipzig, 1831, p. 164.

Yazbeck Haddad Yvonne, *The conception of the term dîn in the Qur'ân*, Muslim World, n° 64, 1974, p. 114-123.

Zahniser A. H. Mathias, *Major transitions and thematic borders in two long sûras : al-Baqara and al-Nisâ'*, in Issa J. Boullata (dir.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân*, Curzon, Richmond, 2000, p. 26-55.

Zamakhsharî (az) Muhammad, *Tafsîr al–kashshâf*, Dâr al–kutub al–'ilmiya, Beyrouth, 1990, Vol. I, p. 190 ; 321 ; 575.

Zamir Syed Rizwan, *Tafsîr al-Qur'ân bi'l Qur'ân : The hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn Arabi's Interpretation of the Qur'ân*, Islamic Studies, vol. 50, n° 1, 2011, p. 5-23.

Zarka Yves Charles, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 1987, p. 17.

Zarkashî (az) Badru–d–dîn, *Al–burhân fî 'ulûm al–qur'ân*, Al–maktaba al–'aṣriyya, Beyrouth, 2006.

Zouggar Nadjet, *L'impeccabilité du Prophète Muḥammad dans le credo sunnite ; de al-Ash'arî à Ibn Taymiyya*, Bulletin d'études orientales, Tome LX, 2011, p. 73-89.

Zycka Josef, *De utilate credendi*, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.

BIBLIOGRAPHIE NUMÉRIQUE

Arnaldez Roger, *Ibn Ḥazm 994-1064*, Encyclopædia Universalis, version numérique 2013.

Aṣfahânî (al) Abû al–Faraj, *Kitâb al–aghâni*, http://www.wdl.org/fr/item/7442/view/1/7/.

Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Chap. VII, § 3, p. 72. Version numérique de la traduction d'Émile Saisset, 1842 : http://www.spinozaetnous.org/telechargement/TTP.pdf.

Begue Dominique, *Ellipse et sens littéral chez Searle*, article électronique : file:///C:/Users/FRDWS/Downloads/article_hel_0750-8069_1983_num_5_1_1151.pdf.

Benzine Rachid, article *Lire le Coran autrement*, 2/2, http://oumma.com/Lire-le-Coran-autrement-partie-2.

Borrut Antoine, *La fabrique de l'histoire et de la tradition islamiques*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, mis en ligne juillet 2011, http://remmm.revues.org/index7053.htlm.

Cordier Michel, *La linguistique au secours de Gabriel : une analyse du verset 97 de la sourate al-baqara*, http://www.mehdi-azaiez.org/De-l-inspiration-coranique-ou-du.

De La Vaissière Étienne, *Historiens arabes et manuscrits d'Asie centrale : quelques recoupements*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, htpp://remmm.revues.org/7112.

Farrin Raymond K., *Surat al-Baqara : A Structural Analysis*, American University of Kuwait, article publié en ligne : https://www.academia.edu/8642515/Surat_al-Baqarah_A_Structural_Analysis.

Genette Gérard, *Les relations transtextuelles*, http://www.fabula.org/atelier.php?Les_relations_transtextuelles_selon_G%2E_Genette

Gilliot Claude, *Portait mythique d'Ibn 'Abbâs*, Arabica, n° 32, p. 127-184, https://remmm.revues.org/7122 et

Greisch Jean, « *Gadamer Hans-Georg – 1900-2002*, Encyclopædia Universalis en ligne, http:/www.universalis.fr/encyclopedie/hans-georg-gadamer.

Greisch Jean, art. « Herméneutique », *Encyclopédie Universalis*, version numérique 2013.

Grondin Jean, *Gadamer et l'expérience herméneutique du texte*, Université de Montréal, http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/09_GRONDIN.pdf,p. 55.

Karjousli (al) Soufian, *L'esprit latin au cœur de la langue arabe et du Coran*, http://www.revue-silene.com/images/30/article_115.pdf, p. 11-12.

Kouloughli Djamel Eddine, *Le Coran : quelques données lexico-statistiques*, https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00735381

Lahire Bernard, *Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales*. Rev.Enquête [en ligne], 3-1996, http://enquete.revues.org/373.

Larcher Pierre in : http://www.kervan.unito.it/contents/documents/3_5_LAR.pdf.

Larcher Pierre, *traduction, de l'introduction de al-Kitâb*, Sîbawayh, http://sydney.edu.au/arts/research_projects/sibawiki/demo/lar.1-7.pdf.

Moreno cyrille (al Ajamî), *Frapper sa femme avec le Coran*, http://oumma.com/Frapper-sa-femme-avec-le-Coran-1-2.

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Le dilemme de l'approche littéraire du Coran*, http://nawaat.org/portail/2005/02/03/le-dilemme-de-lapproche-litteraire-du-coran/

Neher André, *Dictionnaire du Moyen Âge, littérature et philosophie* – Israeli Isaac ben Salomon – édition numérique Universalis, 2014.

Nietzsche Friedrich, *Œuvres complètes*, livre numérique Google, Arvensa Éditions, 2014, *l'Antéchrist*, § 52, p. 4722.

Paul Veyne, *L'interprétation et l'interprète*, Rev. Enquête [en ligne], 3-1996, http://enquete.revues.org/623.

Pennacchio Catherine , *Les emprunts lexicaux dans le Coran*, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem,* en ligne, 2011, http://bcrfj.revues.org/6620.

Rastier François, *Herméneutique et linguistique : dépasser la méconnaissance*, Texto ! [en ligne], 2005, vol. X, n°4, http://www.revue-texto.net/Dialogues/Debat_Hermeneutique/Rastier_Herm-et-ling.htlm>.

Robin Christian recension de : *Le Seigneur des tribus,* de J. Chabbi : file:///C:/Users/FRDWS/Downloads/BCAI018_cr_007%20(2).pdf.

Roland Laffitte, *Réflexion sur le mot arabe islâm replacé dans le cadre de la racine sémitique sh.l.m.*, Communication de la séance du SELEFA du 5 mai 2012, http://www.selefa.asso.fr/files_pdf/AcLettre_01_D5_ISLAM.pdf.

Selami Varlik, *Fazlur Rahman et le Coran : la recherche méthodique de l'intention de l'Auteur*, Methodos, mise en ligne 4-2013 : https://methodos.revues.org/3580#quotation.

Simon Pierre, *Les Banû taghlib dans les historiographies arabes et syriaques*, http://www.culture-islam.fr/wp-content/uploads/2013/01/M%C3%A9moire-Sorbonne.pdf

Thouard Denis , *Qu'est-ce qu'une « herméneutique critique ?*, Methodos, http://methodos.revues.org/100

INDEX DES VERSETS ANALYSÉS

Remerciements

Toute réflexion est par essence inachevée, comme un envol toujours naissant. J'ai pleinement conscience à l'heure où cette recherche est enfin couchée sur son blanc linceul de papier que ces lignes noires ne sont que les cernes d'autres nécessaires efforts.

Je remercie infiniment Monsieur le professeur Éric Geoffroy d'avoir cru en mon projet et de m'avoir permis d'accéder à cette soutenance. Il aura eu l'audace de m'offrir un bel espace de liberté tout en cadrant avec finesse les rugosités d'un esprit par trop indépendant. Il lui aura fallu une grande qualité d'écoute pour entendre et diriger la libre-pensée de mon propos.

À l'origine de cette aventure tant intellectuelle qu'humaine, je citerais le Dr Cédric Baylocq, anthropologue. Jamais n'auront été démentis son amitié et son soutien sans faille ; cette thèse est fondamentalement le fruit de ses espérances, qu'il soit assuré de ma véritable gratitude.

Je suis de même humblement reconnaissant aux éminents membres de ce jury d'avoir mis leur compétence à mon service, car s'il existe des maîtres sans élèves, il n'y a point d'élève sans maîtres.

À cet instant, que mon ami philosophe, le Dr Réda Benkirane, sache que sa poétique de la pensée complexe fut la provende sans laquelle jamais je n'aurais osé entreprendre un tel voyage.

Enfin, parce qu'une vie de recherche ne doit point cacher la recherche de la vie, qu'il soit écrit qu'aucun mot ne saurait traduire l'indicible sentiment que je porte à celle qui est indéfectiblement la compagne de mes jours.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Cyrille Moreno



Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran.

Dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques

Résumé

Notre recherche examine du point de vue théorique et critique l'herméneutique contemporaine et montre que toute *compréhension* d'un texte n'est pas nécessairement une *interprétation*. Notre étude modélise ensuite une approche textuelle *non-herméneutique* et le concept novateur de *sens littéral*, puis propose une méthodologie rationnelle dite *Analyse Littérale du Coran* permettant la résolution intratextuelle dudit sens littéral dans *le Coran par le Coran*. Cet algorithme prend en compte la totalité des éléments *sémantiques* et des rapports *intratextuels* et *intertextuels* ainsi que les limites de la mise en jeu de ces derniers. Nous avons alors réalisé l'analyse exhaustive des termes-clefs **dîn** et **islâm** dans le Coran. Les résultats obtenus diffèrent radicalement des productions connues et, outre les implications sur l'histoire du Coran et de ses liens réels avec l'Islam, ils mettent en évidence d'inédits paradigmes d'une théologie coranique inclusive et de nouvelles perspectives exégétiques.

Mots-clefs : Coran ; Herméneutique ; Non-herméneutique ; Analyse Littérale du Coran ; Intratextualité ; Dîn ; Islâm ; Théologie ; Exégèse.

Summary

Our research examines from a theoretical and critical point of view the contemporary hermeneutics and shows that all *comprehension* of a text is not necessarily an *interpretation*. Our study then models a textual *non-hermeneutic* approach and the innovative concept of the *literal meaning* and then proposes a rational methodology called *The Literal Analysis of the Qur'ân* allowing the intratextual resolution of this literal meaning in *Qur'ân by the Qur'ân*. This algorithm takes into account the totality of the *semantic* elements and the *intratextual* and *intertextual* relations as well as the limits of involving the latter. We have then made a comprehensive analysis of the key terms **dîn** and **islâm** in the Qur'ân. The results radically differ from known productions and, besides the implications on the history of the Qur'ân and its real ties with Islam, they reveal novel paradigms of an inclusive qur'anic theology and a new exegetical perspective.

Keywords: Qur'ân; Hermeneutics; Non-Hermeneutics; Literal Analysis of the Qur'ân; Intratextuality; Dîn; Islâm; Theology; Exegesis.

Title: The Literal Analysis of the Terms **Dîn** and **Islâm** in the Qur'ân. Beyond religious aspects, and new exegetical perspectives.